مؤلفات الشريف المرتضى / ٢٦

بنياد پژوهشهای اسلامی
آستان قدس رضوی

الذريعة إلى أصول الشريعة

الشريف المرتضى
علي بن الحسين الموسوي، علم الهدى
(٣٥٥-٤٣٦هـ)

المجلد الأول

تحقيق
السيد علي رضا المددي

المؤتمر الدولي للذكرى ألفية الشريف المرتضى

الذَّرِيعَةُ إلى أُصُولِ الشَّرِيعَةِ

الشَّرِيفُ المرتَضى
عَلِيُّ بنُ الحُسَينِ الموسَوِيُّ، عَلَمُ الهُدى
(٣٥٥-٤٣٦هـ)

المُجلَّدُ الأوَّلُ

تحقيق
السَّيِّدُ عَلِي رِضا المدَدي

مؤلّفات الشريف المرتضى / ٢١

سرشناسه: سیدمرتضی، عليّ بن حسين، ۳۵۵ - ۴۳۶ ق.
عنوان و نام پدیدآور: الذريعة إلى أصول الشريعة/ الشريف المرتضى عليّ بن الحسين الموسويّ، علم الهدى؛ تحقيق: السيّد علي رضا المددي؛ إشراف: محمّدحسين الدرايتي؛ إعداد: مركز المؤتمرات العلميّة والبحوث الحرّة التابع لمؤسسة دارالحديث.
مشخصات نشر: مشهد المقدّسة: الأستانة الرضويّة المقدّسة، مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٤٤١ق. ـ = ۱۳۹۸.
مشخصات ظاهری: ۲ ج.
فروست: المؤتمر الدولي لذكرى ألفيّة الشريف المرتضى. مؤلّفات الشريف المرتضى؛ ۲۱، ۲۲.
شابک: دوره: ۹۷۸-۶۰۰-۰۶-۰۴۱۹-۶ ؛ ج۱: ۹۷۸-۶۰۰-۰۶-۰۴۲۰-۲.
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا.
موضوع: اصول فقه شیعه.
شناسهٔ افزوده: مددی، سیّدعلی‌رضا، مصحح.
شناسهٔ افزوده: مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث. مرکز همایش‌های علمی و پژوهش‌های آزاد.
شناسهٔ افزوده: بنیاد پژوهشهای اسلامی.
رده‌بندی دیویی: ۲۹۷/۳۴۲.
رده‌بندی کنگره: BP ۱۵۸/۵ .
شمارهٔ کتاب‌شناسی ملّی: ۵۹۶۹۵۴۶.

بنیاد پژوهشهای اسلامی
آستان قدس رضوی

مرکز همایش‌های علمی و پژوهش‌های آزاد

المؤتمر الدولي لذكرى ألفيّة الشريف المرتضى ـ مؤلّفات الشريف المرتضى/۲۱

الذريعة إلى أصول الشريعة

المجلّد الأوّل

تحقيق: السيّد علي رضا المددي
إشراف: محمّدحسين الدرايتي
الإخراج الفنّي: محمّدكريم الصالحي
تصميم الغلاف: نيما نقوي
الطبعة الأولى: ١٤٤١ق /١٣٩٨ش / ٤٠٠ نسخة، وزيري / الثمن: ٧٨٥٠٠٠ ريال إيرانيّ
الطباعة: مؤسّسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضويّة المقدّسة

مجمع البحوث الإسلاميّة، ص.ب: ٣٦٦-٩١٧٣٥
هاتف و فاكس وحدة المبيعات في مجمع البحوث الإسلاميّة: ٠٥١-٣٢٢٣٠٨٠٣
مؤسسة العلميّة-الثقافيّة في دارالحديث، قم: ص.ب: ٣٧١٨٥-٨١٦
هاتف مركز المبيع في مؤسسة العلميّة-الثقافيّة في دارالحديث: ٠٢٥-٣٧٧٤٠٥٤٥
www.islamic-rf.ir info@islamic-rf.ir

الفهرس الإجمالي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة التحقيق

الحمد للّه ربّ العالمين، و الصلاة و السلام علىٰ محمّد و آله الطاهرين، و اللعن الدائم على أعدائهم أجمعين:

و بعد، يعدّ بلا شكٍّ كتاب الذريعة في أُصول الشريعة للشريف المرتضى علم الهدىٰ عليّ بن الحسين الموسويّ (٣٥٥ ـ ٤٣٦هـ)[١] أشهر كتابٍ أُصوليٍّ للإماميّة في العالم الإسلامي، كما يعدّ من أهمّ الكتب الأُصوليّة في المدرسة الأُصوليّة الإماميّة، و إن كان هذا الكتاب ـ الذي قد تمّ تأليفه سنة ٤٣٠ هـ[٢] ـ لا يعدّ أوّل مصنَّف أُصوليٍّ للشيعة، إلّا أنّ مدى تأثيره كان أكثر من مستوى العالم الشيعي، حيث كان يعدّ مدى قرون مثالاً لمذهب الشيعة الأُصوليّ، بين سائر المذاهب الأُصوليّة من غير الإماميّة.

و نروم في هذه المقدّمة ـ التي بين يديك ـ دراسة هذا الكتاب من جوانب متعدّدة، في عدّة فصول:

---

١. لمّا كانت هنالك دراسات مستقلّة و غير مستقلّة في ترجمة الشريف المرتضى و دراسة أحواله، كما اختصّ مجلّدٌ مستقلٌّ من ضمن مجموعة آثار المؤتمر لترجمة الشريف المرتضى، اكتفينا في هذه المقدّمة بدراسة كتاب الذريعة فحسب، و لم نتعرّض إلى ترجمته.

٢. ورد التصريح بتاريخ الفراغ من تأليف الكتاب في انتهاء بعض نسخ الكتاب (نحو نسخة «الف» و نسخة «ب») بقوله: «وافق الفراغ من إتمام هذا الكتاب يوم الجمعة الحادي عشر من شهر شوّال سنة ثلاثين و أربعمئة».

الفصل الأوّل: المنهج الأُصولي للشريف المرتضى في كتابه الذريعة .

الفصل الثاني: علاقة الذريعة بسائر المصنّفات الأُصوليّة.

الفصل الثالث: التعريف بكتاب الذريعة و الحمل عليه.

الفصل الأوّل

المنهج الأُصولي للشريف المرتضى في كتابه الذريعة

يتكفّل هذا الفصل ببيان منهجيّة الشريف المرتضى في محوَريْن:

أوّلاً: منهجه في هيكليّة الكتاب و ترتيب مطالبه، و المقارنة مع سائر المصنَّفات الأُصوليّة.

و ثانياً: مباني الشريف المرتضى، و انعكاساتها على التراث الأُصوليّ.

أوّلاً: هيكليّة الكتاب و أُسلوبه

بما أنّ كتاب الذريعة قد تمّ تأليفه سنة ٤٣٠ ه كما مضى، أي في أواخر حياة الشريف المرتضى، و في هذه الحقبة الزمنيّة كانت المصنَّفات الأُصوليّة مدوّنة و ذات مسائل و لغة و هيكليّة خاصّة بها، و ذلك نتيجة انتشار كتابي التقريب و الإرشاد للقاضي الباقلاني (م ٤٠٣ه)، و العمد للقاضي عبد الجبّار (م ٤١٥ه)، و سائر المصنَّفات التابعة لهما و المتأثّرة منهما، بحيث كانت الكتب الأُصوليّة التالية دوّنت متأثّرةً بهذه الأجواء، و قد عرفت فيما بعد بـ: «مدرسة المتكلّمين».[١] و لم يكن كتاب الذريعة مستثنئ من هذه المصنّفات، و قد تأثّر بشكلٍ واضح من هذا النظام و أُسلوبه.

---

١. و إن كانت هنالك أبحاث كثيرة حول هذا الاصطلاح و تعيين دائرته الشموليّة بالدقّة، إلّا أنّ الكتابين المتقدّمين و بتبعهما كتاب الذريعة للسيّد المرتضى تعدّ من هذه المدرسة و من مصنّفاتها بلا شكّ.

نقد الشريف المرتضى على المصنّفات الأُصوليّة

و قد أشار الشريف المرتضى في مقدّمة الذريعة إلى خصلتَيْن قد امتاز بهما كتابه، و يرى فقدانهما آفة المصنَّفات المتقدّمة، و نقطة الضعف فيها، و هما:

أوّلاً: وصف كتاب الذريعة كتاباً وسطيّاً، فلا هو مختصرٌ مخلّ، و لا هو مفصّلٌ مملّ.

و ثانياً: الابتعاد عن طرح المسائل التي ليس لها ارتباطٌ مباشر بعلم الأُصول، نحو تعريف العلم و الظنّ، و إمكان إيجاد العلم و مسائل من هذا القبيل؛ فإنّ مكانة هذه البحوث في علم الكلام، و لا يتناسب طرحها في كتابٍ أُصوليّ مع سائر مسائلها.

و من خلال دراسة التراث الأُصوليّ المتبقّى للعالم الإسلامي و المتقدّم على عصر الشريف المرتضى يمكن لنا أن نستفيد أنّ هذا الانتقاد ـ بشقَّيْه ـ من الشريف المرتضى متّجه نحو كتاب التقريب و الإرشاد للقاضي الباقلاني، و العمد للقاضي عبد الجبّار.

فكتاب التقرير و الإرشاد مع أنّه قد وصلنا التحرير المختصر من بين تحريراته الثلاثة: المفصّل و الوسيط و المختصر، إلّا أنّ الكتاب لا زال مصنَّفاً كبيراً، و قد اختصّ جزءٌ كبيرٌ من أوّله إلى مباحث العلم و سائر المباحث التي لا تدخل في ضمن مسائل علم أُصول الفقه.

و إنْ كان فيما يظهر من تعابير الباقلاني نفسه أنّه يرى هذه الأبواب خارجةً عن علم أُصول الفقه، و أنّه تعرّض إليها من باب مقدّمة العلم فقط، كما سوف يأتي.

نحن و إنْ لم نستطع متابعة هذَيْن الانتقادَيْن في كتاب العمد للقاضي عبد الجبّار و كذلك القسم الكبير ـ احتمالاً ـ من أوّل قسم الشرعيّات من كتاب المغني لفقدانهما في العصر الراهن، و عدم وصولهما إلينا، إلّا أنّه و مع الالتفات إلى المقدّمة المختصرة ـ لكن الانتقاديّة ـ لكتاب المعتمد لأبي الحسين البصريّ (م ٤٣٦ﻫ) يمكن لنا أن نلمس هيكليّة كتاب العمد للقاضي عبد الجبّار؛ حيث إنّ أبا الحسين البصريّ قد اعترض على مصنّفات القاضي عبد الجبّار لإطنابه في الكتاب و تكراره بعض المسائل

و الأبواب، و كذلك إدراج جملة من مسائل «دقيق الكلام» في علم أُصول الفقه.[١]

و الجدير بالذكر أنّ القاضي عبد الجبّار نفسَه يذعن أنّ ما أورده في باب الشرعيّات من كتابه المغني كان بأغراض و أهداف كلاميّة وفقاً لسائر مباحث كتابه المغني حيث يقول:

و إنّما نذكر في هذا الموضوع جمل القول في الأدلّة، لأنّ الغرض بيان ما يعرف به الأحكام في الوعد و الوعيد، دون تقصّي القول في أُصول الفقه.[٢]

و بالتالي و من خلال هذه الرؤية إلى علم الأُصول ليست المباحث المطروحة في هذا الكتاب مفصّلةً، على خلاف ما ورد في كتاب العمد.

و بعد أن انتقد الشريفُ المرتضى المنهجَ الالتقاطي للأُصوليّين المتقدّمين عليه، يؤكّد ـ مع الالتفات إلى الأمر الذي لا يزال يُبحث عنه إلى عصرنا الراهن في فلسفة أُصول الفقه ـ على أنّه ليس من الصواب توجيه إدراج أمثال هذه المسائل في الكتب الأُصوليّة، بأنّ العلم و الظنّ هما من عمدة المباحث الأصليّة في علم الأُصول، و أنّ المسائل الكلاميّة المطروحة أيضاً هي بمثابة المقدّمات لسائر مسائل علم الأُصول، و يقول: إنّه ينبغي على هذا الأساس البحثُ عن سائر أُمّهات المسائل الكلاميّة في الكتب الأُصوليّة، بل وضع خطوات أوسع و أكثر من ذلك؛ فمن باب المثال لمّا كان الخطاب من أهمّ مباحث علم الأُصول، لابدّ ـ لا بدّ على مبناهم هذا ـ من البحث عن جذوره غير الأُصوليّة لبحث الخطاب، فيتعرّض ـ مثلاً ـ إلى مباحث الأصوات، و كيفيّة توليدها، و إدراج هذه المسائل في علم الأُصول.

و قد طرح أبو الحسين البصريّ هذا الإشكال أيضاً في كتابه المعتمد بشيءٍ من الاختصار.[٣]

---

١. المعتمد، ج ١، ص ٧.

٢. المغني، ج ١٧، ص ١٠٢؛ و لاحظ أيضاً: ص ١٠٣.

٣. المعتمد، ج ١، ص ٧.

و قد التزم الشريفُ المرتضى بما اختطّه في المقدّمة في مقام العمل، فمن باب المثال:

١. في البحث عن حصول الظنّ من الأمارة هل هو اختياريٌّ أم إجباريّ؟ و بعد أن يبيّن المرتضى رأيه في المقام، ينصرف عن البحث و المناقشة في الرأي المخالف؛ حيث يرى أنّه لا حاجة إلى طرح هذه المسألة و حلّها في علم أُصول الفقه؛ قائلاً: «تحقيق ذلك أيضاً ممّا لا يحتاج إليه هاهنا؛ لأنّ الأغراض في علم أُصول الفقه تتمّ بدونه».[1]

٢ ـ ٣. و في البحث عن حجّيّة الخبر الواحد و كذا البحث عن القياس ـ كما سيأتي ـ يتجنّب عن طرح بعض الأجوبة عن أدلّة مخالفيه؛ باعتبار أنّه ينجرّ إلى البحث الكلامي.

٤. و يكتفي عند بيان أهمّ مستند الإجماع عنده، إلى قاعدة اللطف بإشارة موجزة جدّاً، و يوكل بحثه إلى كتب الإمامة.[2]

نعم، لا يأبى الشريف المرتضى عن طرح المسائل الفقهيّة في الذريعة و لو بصورةٍ تفصيليّة، و ذلك لأنّه يرى أنّ طرح هذه المسائل مؤثّرة في تبيين المسائل الأُصوليّة، و من باب المثال في البحث عن الأمر المؤقّت و بعد بحثٍ مطوّل نسبيّاً في باب تصوّر الوجوب في آخر الوقت، يقول:

> و ليس لأحد أن يعيبنا بتشعيب هذه المسألة، و الخروج منها إلى الكلام في الفرع، لأنّ قصدنا إنّما كان إلى إيضاح الأصل بهذا التفريع، فربّ فروع أعان شرحها على تصوّر الأُصول.[3]

---

١. الذريعة، ج ١، ص ٢٢٩.
٢. المصدر، ج ٢، ص ١٩٩.
٣. المصدر، ج ١، ص ٣٩٤.

و على هذا الأساس و بالنسبة إلى سائر المصنّفات الأُصوليّة في ذلك العصر، يمكن القول: إنّه قد طُرِحت و دُرِست فروعٌ فقهيّةٌ كثيرةٌ في هذا الكتاب، ممّا قمنا بفهرستها مستقلاً في فهارس الكتاب.

و لا يرى الشريفُ المرتضى ضيراً كذلك في تفسير بعض الآيات الواردة في المناقشة، و من باب المثال: ففي البحث عن تأخير البيان في تكليف بني إسرائيل بذبح البقرة، لا يكتفي بالبحث التفصيلي في تفسير الآية فحسب، بل و بهذه المناسبة يتعرّض إلى البحث عن ضمير الشأن و ضمير القصّة، و يبيّن توضيحات في هذا الباب.[١]

و عليه، فينبغي تصنيف كتاب الذريعة من حيث الهيكليّة و تقسيم المباحث في خانة الكتب الأُصوليّة الرائجة في ذلك العصر، و خاصّة المتأثّرة من منهج المعتزلة، و يمكن مشاهدة التشابه ـ كما سيأتي ـ في كيفيّة إيراد الأدلّة و النقض و الإبرام، و ذكر أدلّة المخالفين و الموافقين، و كذلك الاصطلاحات الأُصوليّة ـ الكلاميّة ـ في طيّات صفحات الكتاب.

و يشير الشريفُ المرتضى في كتاب الذريعة ـ بعد أنْ قام بتبيين جملةٍ من الأُمور في المقدّمة ـ إلى هيكليّة الأبحاث في باب القياس، في أوّله و قبل أن يشرع بطرح بحوثه، فيقول عن كيفيّة تقسيم أبحاث هذا الباب:

> اعلم أنّ الخلاف في القياس لمّا كان إنّما يقع بين من جعله دليلاً شرعيّاً يدلّ على الأحكام الشرعيّة كالنصوص، و بين من نفى كونه بهذه الصفة، وجب أن يقدم أمام ذلك الكلام في أنّ الأحكام الشرعيّة لا بدّ عليها من دليل، ثمّ نبيّن هل يصحّ كون القياس دليلاً على الأحكام الشرعيّة، أو لا يصحّ ذلك؟ و إذا صحّ هل ثبت كونه دليلاً، أولم يثبت؟[٢]

١. الذريعة، ج ١، ص ٦٠٥ ـ ٦٠٨.

٢. المصدر، ج ٢، ص ٢٦١.

و يتلخّص البحث عن كيفيّة تقسيم الأبحاث و هيكليّة الكتاب الأُصولي في هذين الموضعين من الذريعة، فحسب.

مقارنة أبواب الذريعة بسائر المصنّفات الأُصوليّة

و مع دراسة أبواب الكتب الأُصوليّة المتقدّمة على الذريعة، و الواصلة إلينا يمكن أن نستنتج بوضوح أنّ الكتب الأُصوليّة و إن لم تتّحد و تشترك في هيكليّة و تقسيمات واحدة؛ إلّا أنّ من بين تلك المصنّفات الأُصوليّة تشترك تراث المعتزلة و المتأثّرين منهم في منهجيّةٍ و هيكليّةٍ واحدة، و يلاحظ هذا التأثير بشكلٍ خاصّ في كتاب الذريعة.

و الباقلاني بعد أن ذكر في كتابه التقريب و الإرشاد أبواب المقدّمات ـ و التي تضمّ تمام الجزء الأوّل تقريباً من مجلّداته الثلاث ـ طرح عناوين الأبواب الكلّيّة، و ما تشتمل عليه من فروعٍ في باب «القول في حصر أُصول الفقه و ترتيبها و تقديم الأوّل فالأوّل منها»، و يقول:

اعلموا أنّ أُصول الفقه محصورة؛ فأوّلها: الخطاب الوارد في الكتاب و السنّة على مراتبه التي نذكرها من بعد.

و ثانيها: الكلام في حكم أفعال الرسول عليه السلام الواقعة موقع البيان لمجمل ما في الكتاب و السنّة، أو ابتداء إثبات حكم بها، لأنّها إذا وقعت موقع البيان صارت بمنزلة الخطاب، و ربّما كان البيان بها لمن علمها و شاهدها أبلغ منه بالقول على ما نذكره من بعد.

و ثالثها: القول في الأخبار وطرقها و أقسامها. و رابعها: بعض الأخبار المرويّة عن الرسول صلى اللّٰه عليه و سلّم و هي أخبار الآحاد الواردة بشروط قبولها في الأحكام.

و خامسها: الإجماع.

و سادسها: القياس، و نعني بذلك حمل المعاني المودعة في الأُصول التي إذا ثبت تعلّق لحكم بها وجب القياس على المعاني المودعة فيها.

و سابعها: صفة المفتي و المستفتي و القول في التقليد.

و من الناس من يجعل القول في صفة المفتي و المستفتي و التقليد باباً واحداً، و منهم من يجعل ذلك ثلاثة أبواب.

و ثامنها: الحظر و الإباحة و سيّما على قولنا بأنّهما حكمان شرعيّان.

و من قال: إنّما يعلم حكم الحظر و الإباحة من جهة العقل لا يجعل الكلام في هذا الباب من أُصول الفقه.

و بعد أنْ يعدّد الأبواب الأساسيّة في الكتاب يقوم بعَدّ الفصول التي تضمّنتها تلك الأبواب، و على سبيل المثال يقول في ذيل ما سوف يطرح في باب الخطاب:

دخل في الخطاب الأمر و النهي و الخصوص و العموم إذا دلّ الدليل على كونه عامّاً و إلّا وجب الوقف فيه على ما سنشرحه من بعد. و دخل فيه الناسخ و المنسوخ و المجمل و المفسّر و المطلق و المقيد و لحن الخطاب و مفهومه و فحواه، و دخل فيه دليل الخطاب على قول مثبتيه، و مراتب البيان.

و بعد أن يوضّح الباقلاني الوجهَ في التقديم و التأخير الحاصل في باب الخطاب، و الوجه في ترتيب سائر الأبواب، يوضّح فلسفة هذا الترتيب، و أهمّيّة رعاية هذا التقسيم و الترتيب، و يشير إلى التشكيك في إدراج كلٍّ من باب صفة المفتي و المستفتي، و باب الحظر و الإباحة في علم الأُصول، و يدافع عن إدخالهما بين مسائل علم الأُصول.[١]

و لكن الشريفَ المرتضى في مقدّمة الذريعة لم يتعرّض إلى البحث عن هيكليّة تقسيم الأبواب و ترتيبها في كتابه، و لم يورد نقداً على هذا المنهج في التقسيم

١. التقريب و الإرشاد، ج ١، ص ٣١٠ ـ ٣١٥.

و ترتيب الأبواب، و قد صنّف كتابه على هذا المنوال في مجال التطبيق.

و على خلاف منهج الشريف المرتضى في هذا المجال فقد قام الشيخُ الطوسي في بداية كتابه «العدّة» ببيان ترتيب مسائل علم الأُصول، كما هو المعهود بين سائر المصنّفات الأُصوليّة في تلك الحقبة، و يوضّح مباحث علم الأُصول بصورةٍ عامّة، و الوجه في دخول جملة من المسائل المختلفة إلى علم الأُصول.

و يذكر في البداية أنّ الأصل في مباحث علم الأُصول هو باب الخطاب و ما يتفرّع منه، حيث يقول: إنّ الأصل في هذه الأُصول الخطاب، أو ما كان طريقاً إلى إثبات الخطاب، أو ما كان الخطاب طريقاً إليه.

و على هذا الأساس، ينبغي في تدوين مسائل علم الأُصول مقارنتها بأحد الأُمور الثلاثة المتعلّقة بالخطاب.

و بعد بيان هذا الأمر يعترض الشيخُ الطوسي على المنهج السائر بين الأُصوليّين باعتراضَيْن:

الاعتراض الأوّل: أنّ البحث عن جملة من المسائل في أبواب مستقلّة، كالإجماع، و القياس و الحظر، و الإباحة، و التقليد ممّا لا يتناسب مع قواعد مذهبنا، و يقول:

> لأنّ الإجماع عندنا إذا اعتبرناه، من حيث كان فيه معصوم، و لا يجوز عليه الخطأ، و لا يخلو الزمان منه، و طريق ذلك العقل دون السمع، فهو خارج عن هذا الباب.
>
> و أمّا القياس و الاجتهاد فعندنا أنّهما ليسا بدليلين، بل محظور استعمالهما، و نحن نبيّن ذلك فيما بعد، و نبيّن أيضاً ما عندنا في صفة المفتي و المستفتي. و أمّا الكلام في الحظر و الإباحة، فعندنا و عند أكثر من خالفنا طريقه العقل أيضاً، فهو - أيضاً - خارج من هذا الباب

الاعتراض الثاني: مكانة البحث عن الأخبار، حيث لمّا كان البحث فيها بعد إثبات

الخطاب؛ فينبغي البحث عنها قبل الكلام عن باب أقسام الخطاب،[١] و على هذا الأساس فقد ورد بحث الأخبار في كتاب العدّة في أوّله، على خلاف كتاب الذريعة.

و الجصّاص و إن لم يتعرّض في كتاب الفصول إلى هذا البحث البتّة، ولكن مضافاً إلى ما تقدّم عن كتاب التقريب للباقلاني، و العدّة للشيخ الطوسي، يبدو النقص جليّاً في الذريعة في البحث عن منهجيّة الأبواب و ترتيبها؛ بالقياس إلى ما ورد في كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري المعاصر للشريف المرتضى.

فقد تعرّض أبو الحسين البصري في مقدّمة كتابه المعتمد في بابٍ «في قسمة أُصول الفقه»، و كذلك في باب «ترتيب أبواب أُصول الفقه» إلى الوجه في إدخال المسائل في كتابه، و كيفيّة ترتيبها، و يبيّن رأيه في المقام بالتفصيل.

مضافاً إلى هذه الرؤية في فلسفة علم الأُصول، و التي وردت في كتاب التقريب للباقلاني أيضاً فيما سبق، يقوم أبو الحسين البصريُّ في بداية كلّ بابٍ إلى طرح المسائل المتصوّرة في ذيل موضوع الباب المعنْوَن، و بذلك يقوم برسم صورةٍ كاملةٍ عن المباحث التي سوف ترد في الباب، و من بعد ذلك يقوم بإيراد المسائل.

فعلى سبيل المثال في بداية مباحث باب الأوامر يقسّم مباحث باب الأمر كالتالي:

القسم الأوّل في البحث عن مادة «أمر» و دلالتها على الصيغة و غيرها، و القسم الثاني في البحث عن فائدة الأمر و التي فصّلها كالتالي:

فإنّه لمّا كان الأمر هو بعث من آمر لمأمور على إيقاع فعل في زمان، وجب أن ننظر في فائدته في هذه الأشياء كلّها، فننظر في فائدته في الفعل الذي هو بعث عليه وفيما يتبع ذلك الفعل.

أمّا نظرنا في فائدته من الفعل فمن وجوه؛ منها: أن ننظر هل فائدته في الفعل واحدة أو أكثر؟ و إن كانت واحدة فهل هي وجوب الفعل أم لا؟ و إن أفاد

---

١. العدّة، ج ١، ص ٧ ـ ١١.

وجوب الفعل فهل يفيد وجوبه و إن تقدّمه حظر الفعل أم لا؟

و لمّا كان الأمر قد يتعلّق بالفعل و بالأفعال الكثيرة على التخيير، نظرنا هل إذا تعلّق بأفعال على البدل أفاد الوجوب فيها على البدل أم لا؟ و ننظر أيضاً هل يقتضي الأمر إجراء الفعل أم لا؟

و أمّا النظر في فائدته فيما يتبع الفعل فبأن ننظر هل يقتضي وجوب ما لا يتمّ المأمور به إلّا معه أم لا؟ وهل يقتضي قبح أضداد المأمور به أم لا؟

و أمّا النظر في فائدته في الوقت فإنّ الأمر إمّا أن يكون مقيّداً بوقت محدود، و إمّا أن لا يكون مقيّداً بوقت، فيجب أن ننظر فيما ليس بمقيد هل يقتضي التكرار أم لا؟ و فيما هو مشروط بشرط يتكرر هل يقتضي التكرار بتكرار الشرط أم لا؟ و إن لم يفد مطلقة التكرار هل يجب تقديم فعل المرّة أم لا؟ و هل إذا لم يقدمها المكلّف اقتضى الأمر فعلها فيما بعد أم لا؟

و إن كان الأمر مقيّداً بوقت محدود له أوّل و آخر، نظرنا هل يوجب الأمر الفعل في جميعه على البدل، أو يوجب تقديمه في أوّله، أو يوجب تأخيره إلى آخره؟ و هل إذا عصى المكلّف المأمور به اقتضى الأمر فعله بعده أم لا؟

و أمّا النظر في فائدته الملتحقة بالآمر، فبأن ننظر هل يدخل فاعل الأمر في الأمر أم لا؟ و أمّا النظر في فائدته فيما يرجع إلى المأمور، فبأن ننظر هل يدخل الكافر و المرأة و العبد و الصبيّ في مطلقه أم لا؟ و إذا تناول جماعة و كان بعضهم يقوم مقام بعض في ذلك الفعل، هل يفيد الإيجاب على جميعهم على البدل أم لا؟[1]

و لا يأبى أبو الحسين عن التشكيك في دخول جملة من المسائل في الباب المعنْوَن، فيرى ـ مثلاً ـ أنّ البحث في شمول الخطاب للنساء و الكفّار هو أقرب إلى

---

١. المعتمد، ج ١، ص ٤٤.

مباحث العامّ، فالكلام فيه هو البحث عن الشمول و عدم الشمول، و يقول:

> لأنّه كلام في شمول الخطاب لهم و نفي شموله لهم، و من يقول إنّهم يدخلون تحت الخطاب يقول ذلك لأنّ لفظ العموم يشملهم، و من قال لا يدخلون فيه أو بعضهم يقول إن فقد تمكّنهم من الفعل يخرجهم عن الخطاب.[١]

و هكذا القسم الثالث في مباحث الأوامر هو البحث عن الأوامر المقيّدة بالشرط و الصفة، و إمكان الأمر بشرط زوال المانع، و كذلك انتفاء أو عدم انتفاء الأمر عند انتفاء الشرط أو الوصف.

و القسم الرابع هو في باب التكرار و عدم التكرار، و فائدة الأمر إذا ما عطف أو لم تعطف بتكرار، و في القسم الخامس يبحث عن شرائط حسن الأمر.

و هذا التنظيم الدقيق في تقسيم البحوث يرسم صورةً كاملةً و جامعةً و واضحةً عن جميع مباحث الأوامر، و الوجه في إدراجها في ذلك الباب في الكتاب الأُصولي، و قد تابع أبو الحسين البصري هذا التقسيمَ إلى نهاية الكتاب، و على سبيل المثال ففي بحث القياس الذي قد اكتفى فيه الشريفُ المرتضى بإشارةٍ مقتضبةٍ عن تقسيم الأبحاث فيه، يقول البصري:

> اعلم أنّ الغرض بالكلام في القياس أن نبيّن أنّه متعبّد به و نبيّن شروطه، و الكلام في ورود التعبّد به ينبغي أن يتقدّمه جواز التعبّد به، وكلا الأمرين يبتنى على الكلام في ماهيّة القياس. و لمّا كان القياس الشرعي أمارة وجب أن نبيّن أوّل ما الأمارات و ما أقسامها، ثمّ نذكر ما القياس و ما يتّصل به، ثمّ نذكر جواز التعبّد به و نفي جواز ذلك. و ذلك يتضمّن أبواباً؛ منها: جواز التعبّد به في الجملة، و منها: جواز تعبّد النبيّ صلّى اللّٰه عليه و سلّم به، و منها: جواز تعبّد من عاصره به، و منها: أنّه لا يجوز التعبّد به في جميع

---

١. المعتمد، ج ١، ص ٤٤ ـ ٤٥.

الشرعيّات. و أمّا ورود التعبّد فيتضمّن أيضاً أبواباً؛ منها: ورود التعبّد به في الجملة، و منها: هل النصّ على علّة الحكم يكفي في التعبّد بالقياس أم لا؟ و منها: هل يفتقر التعبّد بالقياس إلى أن ينصّ لنا على الأصل المقيس عليه و إلى إجماع الأُمّة على تعليل الأصل أم لا؟ و منها: هل تعبّد النبيّ عليه السلام بالقياس، و منها: هل تعبّد به من عاصره، و منها: هل يوصف القياس المتعبّد به بأنّه دين و مأمور به. و بعد ذلك نتكلّم في شروط القياس، و ذلك يشتمل على أبواب سنذكرها إن شاء اللّٰه.[١]

و هو بكلٍّ وضوحٍ يتفوّق على إشارة الشريف المرتضى الموجزة في توضيح و تقسيم مباحث القياس.

مقارنة أبواب أشهر المصنّفات الأُصوليّة

و فيما يلي مقارنةٌ بين ترتيب أبواب كتاب الذريعة مع الكتب الأُصوليّة المصنّفة في تلك الحقبة المعاصرة للشريف المرتضى، و هي إمّا متقدّمة عليه بقليلٍ أو معاصرة، و تبيّن مدى تأثّر الشريفُ المرتضى من المنهج السائد في الكتب الأُصوليّة المعاصرة له.

و نكتفي في المقارنة بين المصنّفات الأُصوليّة بالكتب التالية:

١. كتاب الفصول[٢] للجصّاص (م ٣٧٠هـ).

٢. التقريب و الإرشاد[٣] لأبي بكر الباقلاني (م ٤٠٣هـ).

---

١. المعتمد، ج ٢، ص ٦٨٩.

٢. لا يحظى كتاب الفصول بترتيبٍ دقيقٍ في تقسيم الأبواب، و يلاحظ تداخلاً واضحاً بين بعض مباحثه، و لهذا السبب فقد اكتفينا بالإشارة السريعة لسير أبحاث الكتاب في هذه المقدّمة، و غضضنا الطرف عن التفصيل في جزئيّات العناوين.

٣. لمّا كان التحرير الوحيد الواصل إلينا ـ من بين تحريرات الكتاب الثلاثة ـ من كتاب التقريب ⇔

٣. المغني[١] للقاضي عبد الجبّار الهمداني (م ٤١٥هـ).

٤. كتاب المجزي[٢] لأبي طالب الهاروني (م ٤٢٤هـ).

٥. كتاب تقويم الأدلّة[٣] لأبي زيد الدبوسي (م ٤٣٠هـ).

٦. كتاب المعتمد لأبي الحسين البصريّ (م ٤٣٦هـ).

٧. كتاب العدّة للشيخ الطوسي (م ٤٦٠هـ).

الباب الأوّل: في الفصول «العام»، و في التقريب «أبواب المقدمات»، و في المغني «العموم و الخصوص»، و في المجزي «الخلاف في الأوامر»[٤]، و في تقويم الأدلّة

↔ و الإرشاد للباقلاني المنشور ناقصاً، أبدلنا سائر العناوين المفقودة على أساس كتاب التلخيص لإمام الحرمين الجويني (م ٤٧٨هـ)، و كذلك لم نكتفِ بما أورده الباقلاني في التقسيم الثماني الكلّيّ للأُصول، و لأجل مقايسةٍ أفضل قمنا بذكر تفاصيل الأبواب الجزئيّة.

١. المنشور من الجزء السابع عشر من كتاب المغني بعنوان «الشرعيّات» هو على أساس نسخةٍ مبتورة الطرفَيْن، وما أوردناه من كتاب المغني في هذا القسم مبنيٌّ على هذا المنشور المبتور، و مع ملاحظة اهتمام الشريف المرتضى في كتابه هذا إلى آراء القاضي عبد الجبّار نسعى إلىٰ أنْ نقوم بتقديم صورةٍ واضحةٍ عن الكتاب الأُصوليّ الوحيد الواصل إلينا من تراث القاضي عبد الجبّار الهمداني.

٢. أشار أبو طالب الهاروني في بداية كتاب المجزي إلى الغرض من تأليفه، و هو بيان المسائل و الأدلّة التي اعتمد عليها الشيوخ في مصنّفاتهم بصورةٍ مهذّبة؛ و لذلك لا يمكن لنا أن نعدّ هذا الكتاب مرآةً صافيةً لتراث القاضي عبد الجبّار فقط، خاصّة كتابه العمد. ولكن تأثّر الهاروني الشديد و تعلّقه بأبي عبد اللّٰه البصري و القاضي عبد الجبّار يلاحظ في تمام كتابه، ممّا يدلّ على أنّ هذا الكتاب قد تمّ تأليفه في أجواءٍ معتزليّةٍ محضة. و الجدير بالذكر أنّ شدّة النسبة بين المجزي و العمد سبب في اشتباه بعضهم في نسبة الكتاب حتّى طبع الجزء الأخير من المجزي بعنوان شرح العمد للقاضي عبد الجبّار.

٣. يلاحظ تشتّت ذكر العناوين في هذا الكتاب بصورةٍ واضحة، فعلى سبيل المثال: وردت مباحث الواجب المتعلّق بعد مباحث النهي و أسباب الشرائع، و كذلك هناك مباحث جزئيّة طرحت بين المباحث الرئيسيّة بصورة متفرّقة نحو مباحث المشترك اللفظي، و لذلك أغمضنا الطرف عن هذه الأبواب الجزئيّة المستقلّة، و اكتفينا بالهيكليّة العامّة للكتاب.

٤. يشرع الهاروني في بداية كتابه المجزي ـ بعد مقدّمةٍ مختصرةٍ ببضع سطور ـ في مباحث الأوامر، و ↔

«الحجج»، و في الذريعة «الخطاب و أقسامه و أحكامه» (و في ذيله تمّ البحث عن تعريف العلم و الظنّ)، و في المعتمد «مقدّمات في تعريف علم الأُصول و تقسيم أبحاثه»، و في العدّة «ماهية أُصول الفقه و انقسامها، و حقيقة العلم و الكلام و أقسامهما».

الباب الثاني: في الفصول «البيان»، و في التقريب «أحكام الخطاب»، و في المغني «الخطاب»،[١] و في المجزي «الخلاف في العموم و الخصوص»، و في تقويم الأدلّة «الإجماع»، و في الذريعة «الأمر و أحكامه و أقسامه»، و في المعتمد «الحقيقة و المجاز»، و في العدّة «الأخبار».

الباب الثالث: في الفصول و التقريب «الأمر»، و في المغني «الأوامر»، و في المجزي «الخلاف في المجمل و المبيّن»، و في تقويم الأدلّة «الأمر»، و في الذريعة «أحكام النهي»، و في المعتمد و العدّة «الأوامر».

الباب الرابع: في الفصول و التقريب و المغني «النهي»، و في المجزي «الأخبار»، و في تقويم الأدلّة «النهي»، و في الذريعة «العموم و الخصوص»،[٢] و في المعتمد «النواهي»، و في العدّة «النهي».

الباب الخامس: ففي الفصول «الناسخ و المنسوخ»، و في التقريب «العموم

⇔ يطوي كشحاً عن جميع المباحث التمهيديّة، حتّى المباحث التي أوردها أبو الحسين البصري على نحو المقدّمة.

١. اندمج مباحث الخطاب مع مباحث التخصيص و الاستثناء و مباحث البيان إلى حدٍّ مّا، و من المحتمل قويّاً أنّ أحد الفصول الثلاثة الأُولى المتقدّمة من الكتاب و التي لم تصل إلينا قد اختصّت بالبحث عن الخطاب.

٢. ورد بعد هذا الباب في أغلب نسخ الكتاب بابٌ بعنوان: «باب في ذكر جمل الأدلّة التي يعلم بها خصوص العموم»، و هو من الواضح تكملةٌ للباب السابق، و ليس باباً مستقلاً، و لذلك ففي تحقيقنا للكتاب اعتماداً على نسخة «ص»، تمّ تبديل هذا العنوان من الباب إلى الفصل.

و الخصوص»، و في المغني «الحظر و الإباحة»، و في المجزي «الأفعال»، و في تقويم الأدلّة «أسباب الشرائع»، و في الذريعة «النسخ و ما يتعلّق به»، و في المعتمد «المجمل و المبيّن»، و في العدّة «البيان و المجمل».

الباب السادس: في الفصول «الأخبار»، و في التقريب «المطلق و المقيّد»، و في المغني، و كذلك المجزي «الإجماع»، و في تقويم الأدلّة «العموم و الخصوص»، و في الذريعة «النسخ و ما يتعلّق به»، و في المعتمد «المجمل و المبيّن»، و في العدّة «البيان و المجمل».

الباب السابع: في الفصول «أفعال النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله»، و في التقريب «دليل الخطاب»، و في المغني «أفعال الرسول صلّى اللّٰه عليه و آله»، و في المجزي «القياس و الاجتهاد»،[1] و في تقويم الأدلّة «أقسام أنواع استعمال الكلام»، و في الذريعة «الأخبار»،[2] و في المعتمد «الأفعال»، و في العدّة «الناسخ و المنسوخ».

الباب الثامن: في الفصول «الحظر و الإباحة»، و في التقريب «البيان»، و في المغني «القياس و الاجتهاد»، و في المجزي «خبر الواحد»، و في تقويم الأدلّة «الأخبار»، و في الذريعة «الأفعال»، و في المعتمد «الناسخ و المنسوخ»، و في العدّة «الأفعال».

الباب التاسع: في الفصول «الإجماع»، و في التقريب «أفعال الرسول صلّى اللّٰه عليه و آلِه»، و في تقويم الأدلّة «البيان»، و في كلٍّ من الذريعة و المعتمد و العدّة «الإجماع».

و إلى هنا تنقطع أبواب كلٍّ من المغني و المجزي.

---

١. لقد اختصّ كلٌّ من باب الإجماع و الاجتهاد بما يقرب من نصف كتاب المجزي، و قد أورد الهاروني مباحثَ كثيرة في ذيل هذَيْن العنوانَيْن، من قبيل: الاجتهاد في عصر النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله، الاستحسان، الاستصحاب، الحظر و الإباحة، و أمثال هذه المباحث التي قد اختصّت بأبوابٍ مفردة في سائر المصنّفات الأُصوليّة، بينما طرحت في كتاب المجزي في باب القياس و الاجتهاد.

٢. ورد في آخر باب الأخبار في جميع النسخ باب «صفة المتحمّل للخبر، و المتحمّل عنه، و كيفيّة ألفاظ الرواية عنه»، و هي بلا ريب فصل من باب الأخبار، و لذلك لم نورده هنا.

الباب العاشر: في الفصول «التقليد»، و في التقريب «الأخبار»، و في تقويم الأدلّة «النسخ»، و في الذريعة «القياس و ما يتبعه»، و في المعتمد «الأخبار»، و في العدّة «القياس».

الباب الحادي عشر: ففي الفصول «القياس»، و في تقويم الأدلّة «أفعال النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آلِه»، و في الذريعة «الاجتهاد و ما يتعلّق به»، و في المعتمد «القياس و الاجتهاد»، و في العدّة «الاجتهاد».

الباب الثاني عشر: في التقريب «الإجماع»، و في تقويم الأدلّة «القياس»، و في الذريعة و المعتمد «الحظر و الإباحة»، و في العدّة «الحظر و الإباحة [و الاستصحاب]»، و به تتمّ أبواب العدّة.

الباب الثالث عشر: في التقريب «القياس»، و في تقويم الأدلّة «التقليد»، و في الذريعة «النافي و المستصحب للحال»، و في المعتمد «المفتي و المستفتي»، و هي خاتمة أبواب الذريعة و المعتمد.

الباب الرابع عشر: في التقريب «الاجتهاد»، و في تقويم الأدلّة «استصحاب الحال».

الباب الخامس عشر: في التقريب «التقليد»، و في تقويم الأدلّة «الاستحسان».

الباب السادس عشر: في التقريب «الحظر و الإباحة»، و في تقويم الأدلّة «الحجج العقليّة». و هما خاتمة الأبواب في هذَيْن الكتابَيْن.

الأبواب الأكثر توسّعاً في الذريعة

قد تجاوز الشريفُ المرتضى رحمه اللّٰه في بعض الأبواب من الكتاب عن البحث عن الأدلّة و مناقشتها و اختيار القول، و قام ـ بما يراه متناسباً مع المقام ـ بتوسعة الباب أو اختصاره، فقد وردت الأبواب التالية (من باب المثال) في الذريعة أوسع بالنسبة إلى سائر الكتب الأُصوليّة:

١. البحث في وجوب الرجوع إلى الأدلّة العلميّة، وعدم كفاية الأدلّة الظنيّة في علم أُصول الفقه:

يتعرّض الشريف المرتضى بالتفصيل ـ بعد تعريف كلٍّ من العلم و الظنّ ـ إلى عدم كفاية الظنون الراجحة في أُصول الفقه خلافاً للفقه، و أنّ الحقّ ليس إلّا في جهةٍ واحدة، و المصيب في كلّ مسألةٍ ليس إلّا واحداً، و على هذا المنهج يسير إلى آخر كتابه.[١]

و لم نجد هذا التفصيل و التدقيق في سائر الكتب الأُصوليّة الواصلة إلينا، و كأنّ الأُصوليّين تسالموا على هذه المسألة إجمالاً إلى ما بعد قرون[٢]، و إن حاول بعضهم في خصوص باب القياس و خبر الواحد بتوجيه صحّة الرجوع إلى هذه الظنون كما هو الحال في المسائل الفقهيّة.

نعم، تغيّر مسارُ البحث عن مباحث الظنّ في العصور المتأخّرة في علم الأُصول الشيعيّ، نتيجة اختلاف رؤية المتأخّرين، و أصبح حجّيّة الظنّ في علم الأُصول أكثر قبولاً.[٣]

٢. البحث عن إطلاق الأمر على الفعل

و قد ورد هذا البحث في كتاب المعتمد بصورةٍ تفصيليّة أيضاً،[٤] و لذلك نحتمل ورودها كذلك مفصّلةً في كتاب العمد للقاضي عبد الجبّار.

٣. تفصيل مختاراته في مباحث الألفاظ

حيث يشير الشريفُ المرتضى ـ في ضمن مبحث الأوامر و في فصل اشتراك

---

١. الذريعة، ج ١، ص ٢٣٠ ـ ٢٣٢.

٢. البحر المحيط، ج ٤، ص ٥٢٧.

٣. لاحظ مثلاً: قوانين الأُصول، ج ٢، ص ٤٤٩؛ مصباح الأُصول، ج ٢، ص ٢٣٩.

٤. المعتمد، ج ١، ص ٤٩.

الأمر بين الوجوب و الندب ـ إلى أنّ ما يختاره في هذا الفصل و سائر الفصول القادمة إنّما هو من وجهة البحث اللغويّ، و أنّ العرف الشرعيّ يقتضي حمل الأوامر على الوجوب و الفور لا التراخي، و الإجزاء لا عدمه، و يقتضي في النهي حمله على الفساد في المنهيّ عنه، و نفي الإجزاء عنه، و حمل ألفاظ العموم ـ بناءً على هذا العرف ـ على الاستغراق، و يستدلّ في ذلك كلِّه بالسيرة المتشرّعة، و إجماع الإماميّة على صحّة هذا الادّعاء.[١]

٤. فصلٌ في الأمرَيْن المعطوف عليهما[٢]

و إن كان البحث في تكرار المأمور به عند تكرار الأمر من مباحث علم الأُصول المهمّة، لكن ما أورده الشريف المرتضى من التفاصيل في هذا البحث يعدّ من مميّزات كتاب الذريعة.

٥. فصلٌ في ذكر الشروط التي معها يحسن الأمر بالفعل[٣]

و مع أنّ هذا البحث قد ورد في سائر الكتب الأُصوليّة عند المعتزلة؛[٤] إلّا أنّه ورد في كتاب الذريعة بشقوقٍ و بفروضٍ كثيرة.

٦. دلالة الاستعمال على الحقيقة

و يعتبر البحث عن الاستعمال و دلالته على الحقيقة بل الوضع من البحوث التي أُثير حولها كثيرٌ من اللغط و الإشكالات على مبنى الشريف المرتضى في الذريعة؛ إلّا أنّه و في ضمن البحث عن العامّ و الخاصّ قام بتوضيح هذا المبنى و الاستدلال عليه بالتفصيل.

---

١. الذريعة، ج ١، ص ٢٧١ ـ ٢٧٤.

٢. المصدر، ص ٣٦٥.

٣. المصدر، ص ٣٩٨.

٤. لاحظ مثلاً: المعتمد، ج ١، ص ١٧٧.

٧. فصلٌ في أنّ العموم إذا خرج على سببٍ خاصّ لا يجب قصره عليه[١]

أورد الشريفُ المرتضى في بداية هذا الفصل مقدّمةً في تبيين معنى السبب، ممّا ينبغي الالتفات إليه في رفع بعض الشبهات في هذه المسألة، و قد ورد هذا الفصل في كتاب الذريعة مفصّلاً تقريباً، و لم نجد بعض هذه المقدّمات و الاستدلالات المطروحة في سائر الكتب الأُصوليّة المعاصرة و المتقدّمة على الذريعة.

٨. فصل في أنّه لا يجور أن يفوّض اللّٰه تعالى إلى النبي صلّى اللّٰه عليه و آله أو العالم أن يحكم في الشرعيّات بما شاء إذا علم أنّه لا يختار إلّا الصواب

و هذه النظريّة المنسوبة إلى مويس بن عمران، و التي طرحت في الكتب الأُصوليّة المتأخّرة عند الشيعة بعنوان نظريّة التصويب، منسوبةً أحياناً إلى المعتزلة، و أُخرى إلى الأشاعرة، قد طُرحت مِن قبل الشريف المرتضى أيضاً.

لكن الشريفَ المرتضى من خلال نقل كلام المُنتقدِين لهذه النظريّة إجمالاً يُذعن بأنّه كان يسايرهم في المسألة، معتمداً على تلك الإشكالات، إلّا أنّه لا يرى أخيراً هذه الإشكالات كافيةً لردّ هذه النظريّة؛ و لذلك يتعرّض بالتفصيل إلى الأدلّة (حتّى الاحتماليّة) الموافقة لهذه النظريّة و المخالفة لها، كما يدخل في البحث عن صلة هذا البحث بما اختاره الشيعة في مسألة الإمامة، و يجيب عن الشبهات المطروحة فيها.[٢]

٩. البحث في الأملاك و الاستحقاق[٣]

يورد الشريف المرتضى مباحث الأملاك و الاستحقاق في ذيل مباحث الحظر و الإباحة، و يقوم بدراسته مع تفاصيل لم تلحظ في الكتب المشابهة للذريعة.

و إن كنّا اليوم ـ و بفضل العثور على نسخة كتاب المجزي الثمين ـ نعلم أنّ أصل

---

١. الذريعة، ج ١، ص ٥٤١.

٢. المصدر، ج ٢، ص ٢٦٢ ـ ٢٧١.

٣. المصدر، ج ٢، ص ٤٠٨.

البحث في الحظر و الإباحة متأثّر جدّاً بما ورد في كتاب أصوليّ متقدّم تأثّر به الهاروني في المجزي أيضاً، و لذلك فمن المحتمل أن يكون هذا البحث أيضاً من البحوث المطروحة في التراث المعتزليّ المتقدّم؛ إلّا أنّه لم يكن لها تأثيرٌ في الكتب الأُصوليّة المتأخّرة.

الأبواب المختصرة أو غير المطروحة في الذريعة

و في جانب آخر: فإنّ الشريفَ المرتضى قام بتلخيص جملةٍ من البحوث المطوّلة في التراث الأُصوليّ من كتاب الذريعة، أو إسقاطها تماماً، و يمكن لنا أن نعدّ البحوث التالية من البحوث التي لم يُعِرِ الشريفُ المرتضى اهتماماً لها، هذا مضافاً إلى ما ذكره في مقدّمة الكتاب حول حذف جملة من البحوث التمهيديّة و البحوث الكلاميّة:

١. البحوث اللفظيّة في باب النهي

يحيل الشريف المرتضى ـ في الفصل الأوّل من باب أحكام النهي ـ عمدةَ مباحثه اللفظيّة المشتركة مع مباحث الأمر، نحو صيغة النهي، و الرتبة، و التكرار و المرة... إلىٰ ما تقدّم بيانه في باب الأمر، و لا يتعرّض إلى هذه البحوث بالتفصيل، و إنْ كان مختاره في جملة من تلك المسائل في باب النهي يختلف عمّا اختاره في باب الأمر، نحو مسألة عدم دلالة النهي على الفعل.

و يرى في النهاية أنّ البحث عن التخيير في النهي هو البحث الوحيد الذي يستحقّ الكلام عنه في فصلٍ مستقلّ.[1]

٢. فروع البحث عن حجّيّة خبر الواحد

بعد أنْ يورد الشريفُ المرتضى بحثاً مفصّلاً عن حجّيّة خبر الواحد في الذريعة، يشير في فصلٍ مختصرٍ إلى اجتنابه عن التعرّض إلى المباحث المبتنية على القول

---

١. الذريعة، ج ١، ص ٤١٣ ـ ٤١٥.

بحجّيّة خبر الواحد، نحو البحث عن حجّيّة المراسيل، و مباحث الترجيح و التعارض؛ حيث إنّ هذه البحوث مبنيّة على القول بحجّيّة خبر الواحد، و لمّا كان الشريف المرتضى لا يقول بحجّيّة خبر الواحد، فلا داعي للبحث عنها.

نعم، يرى الشريفُ المرتضى لزوم البحث عن جملة من أحكام تحمّل الحديث، و لذلك فقد تعرّض له في فصلٍ مستقلٍّ تحت عنوان: «صفة المتحمّل للخبر، و المتحمّل عنه، و كيفيّة ألفاظ الرواية عنه».[١]

٣. بعض فروع الإجماع على مبنى العامّة:

أعرض الشريفُ المرتضى عن البحث في مسألة «ذكر من يدخل في الإجماع الذي هو حجّة»، و يطوي البحث عنها بعد إشارةٍ مختصرةٍ إلى الأقوال في أطراف المسألة، و ذلك لأنّها لا تتناسب مع المباني الكلاميّة للإماميّة.[٢]

ثانياً: مباني الشريف المرتضى و مختاراته

يمكن لنا من خلال إلقاء نظرةٍ عامّةٍ في كتاب الذريعة تصنيفُه في زمرة التراث الأُصولي ذي المنهج العقلي و الكلامي، و قد التزم الشريفُ المرتضى في تصنيفه الذريعة بجميع خصائص و مميّزات هذه المدرسة الأُصوليّة، حيث نشاهد الاستناد إلى الأدلّة العقليّة، و تجنب الأدلّة النقليّة أو ردّها في كتاب الذريعة بوضوحٍ تامّ.

و من هذا المنطلق يمكن لنا القول: إنّ الشريف المرتضى رحمه اللّه لم يَعْتَنِ بما هو المجمَع عليه، أو المتّفق عليه من قبل الأُصوليّين، و كما سوف يأتي يقوم باتّخاذ مبنىً أو اختيار رأيٍ بكلّ سهولة، و إن كان مخالفاً لما هو المشهور أو المعهود.

و في نفس الوقت؛ فإنّ لجملة من البحوث كحجّيّة العلم و الظنّ، و الأدلّة العقليّة،

---

١. الذريعة، ج ٢، ص ١٤٢ ـ ١٤٨.

٢. المصدر، ص ٢٢١ ـ ٢٢٤.

و الأخبار و الإجماع، و كذلك بعض المباني اللغويّة، و المباني و المشاكل الكلاميّة في الاستدلالات الأُصوليّة للشريف المرتضى في كتابه الذريعة لها خصائصها و مميّزاتها الفريدة التي سوف نقوم بدراستها في هذه المقدّمة.

أوّلاً: إنّ الشريفَ المرتضى في بداية الكتاب و بعد تعريف القطع و الظنّ يختار مبناه في المسألة بطريقة طرح الإشكال و الجواب عليه، و يطرح السؤال بأنّه لماذا لا نقول بجواز العمل على الظنّ الراجح المبنيّ على الأمارة في علم أُصول الفقه، و نكتفي بالعلم فقط؟

و في الجواب على هذا السؤال يقول إنّ الحقّ في أكثر مسائل علم الأُصول ـ نظير مسائل علم الكلام ـ يكون في المسألة في طرفٍ واحد، من قبيل مسألة عدم إمكان إرادة اللّٰه للأمر الذي ليس له صفة الحسن الزائد على الحسن، و مسألة عدم جواز نسخ الحكم قبل فعله، و أمثال هذه المسائل، التي من الواضح أنّ الحق فيها يكون في طرفٍ واحد، نحو مسائل «أُصول الديانات».

ثمّ يطرح نظريّة إمكان التصويب في المسائل الأُصوليّة على نحو الاعتراض على هذه الإجابة، و أن يجعل الشارع لكلّ أحدٍ حكماً أُصوليّاً على أساس ما توصّل إليه.

و يرى الشريف المرتضى أنّ هذه النظريّة و إنْ كانت ممكنة إلّا أنّ العقل يرفض الرجوعَ إلى الظنّ إذا تمكّن المكلّفُ من الوصول إلى الحكم الشرعيّ عن طريق العلم، و الحكم في علم الأُصول نظير «أُصول العقليّات» و يمكن الرجوع إلى الأدلّة المفيدة للعلم و القطع، و لا مجال للرجوع إلى الظنّ.

مضافاً إلى أنّ هذا التوسّع يفتقر إلى تجويزٍ و دليلٍ من الشارع، و هذا الدليل مفقودٌ في علم الأُصول، حتّى لو سلمنا بوجود هذا التوسّع في علم الفقه.

و في النهاية يشيرُ الشريفُ المرتضى إلى أنّ الأُصوليّين ـ خلافاً للفقهاء ـ لا

يقولون بالتصويب في مقام التطبيق، فلا يرون المخالف معذوراً، و لا يرونه مصيباً.[١]

ثانياً. و يهتمّ الشريف المرتضى بالدليل العقلي اهتماماً بالغاً، و على سبيل المثال يقول في التعارض بين الدليل العقليّ و العامّ المخالف له بتخصيص العامّ المخالف؛ و ذلك لعدم ورود احتمال المجاز و وقوعه في الدليل العقلي، بخلاف العامّ حيث يجري فيه هذا الاحتمال.[٢]

و كذلك يقول بالإباحة في بحث «أصالة الإباحة فيما يصحّ الانتفاع به، و لا ضرر على أحدٍ فيه»، و يستدلّ فيه بانتفاء وجوه القبح، حيث إنّ وجوه القبح معلومةٌ، و إذا لم يكن الفعل مصداقاً للكذب و الظلم و إرادة القبيح و سائر وجوه القبح، و لم يكن من الشارع أيضاً دليل على وجود المفسدة فيه نستطيع أن نستشفّ منه القول بالإباحة.[٣]

نعم، لا يختصّ هذا المبنى و المختار بالشريف المرتضى، و قد عرف هذا المبنى من قبلُ باختيار المعتزلة في المسألة، و لم يسلّم بهذا المبنى المخالفون للمعتزلة فحسب، بل قد رُفض من قبل أُصوليّين أمثال الشيخ الطوسي أيضاً.[٤] و كما سوف يأتي فقد عُرف الشريفُ المرتضى في المصنّفات الأُصوليّة اللاحقة بعنوان أوّل قائلٍ بأصل الإباحة.

ثالثاً: و في البحث عن حجّيّة خبر الواحد و في مقام الردّ على المستدلّين على حجّيّة خبر الواحد بلزوم دفع الضرر المحتمل يرى الشريفُ المرتضى أنّه يستلزم من هذا الاستدلال حجّيّة أقوال جميع الرواة، و عدم التفريق بين الفاسق

---

١. الذريعة، ج ١، ص ٢٣٠ ـ ٢٣٢.

٢. المصدر، ج ١، ص ٥١١ ـ ٥١٢.

٣. المصدر، ج ٢، ص ٣٩٩.

٤. لاحظ: العدّة، ج ٢، ص ٧٤٢؛ التلخيص، ج ٣، ص ٤٧٦.

و العادل، و المؤمن و الكافر فيهم، في حين أنّ القائلين بحجّيّة خبر الواحد لا يلتزمون بلوازم هذا المبنى.[١]

و في الوقت نفسِه لا يرى الشريفُ المرتضى بأساً في الالتزام بهذا اللازم، و ذلك على أساس ما بنى عليه في ملاك قبول الخبر، و هو أن يكون الخبر مفيداً للعلم، و بناءً عليه ففي باب «صفة المتحمّل للخبر، و المتحمّل عنه، و كيفيّة ألفاظ الرواية عنه» لا يفرّق الشريفُ المرتضى بين الراوي العادل و الفاسق، و المؤمن و الكافر؛ حيث إنّ الملاك الوحيد عنده هو إفادة الخبر للعلم لا الظنّ، و يسقط البحوث الكثيرة المتداولة بينهم في باب صفات الراوي، من قبيل الأمانة و العدالة.[٢]

رابعاً: و في مجال فقدان الأدلّة الشرعيّة يكثر الرجوع إلى الأدلّة العقليّة عند الشريف المرتضى نسبةً مّا، ففي باب حجّيّة خبر الواحد نرى أنّ من جملة أدلّة القائلين بحجّيّة خبر الواحد هو ضرورة الرجوع إلى أخبار الآحاد عند فقدان الأدلّة المفيدة للعلم،[٣] و هو الاستدلال الذي يمكن أن نعدّه الحجرَ الأساس و اللبنةَ الأُولى المهمّة للقول بحجّيّة مطلق الظنون في باب الانسداد.[٤]

و في مقام الإجابة يقول الشريفُ المرتضى بوجود الأدلّة الموجبة للعلم في جميع الحوادث و الوقائع، و إن كان البعض ـ كأبي الحسين البصري[٥] ـ يعتقد بجواز الرجوع

---

١. الذريعة، ج ٢، ص ١٣٦.

٢. المصدر، ص ١٤٢.

٣. المصدر، ص ١٢٥ ـ ١٢٧.

٤. فممّا أورده جملة من الأُصوليّين المتأخّرين كالسيّد المجاهد في باب الانسداد يمكن أن نرى أنّ بحثَ الانسداد وليدُ توسّع هذا الدليل في باب حجّيّة خبر الواحد، و يمكن لنا أن نشير إلى ما ورد بصورةٍ أوضح في كتاب المعالم من التصريح من تقرير هذا الدليل بما يقرب من دليل الانسداد في صورته النهائيّة. لاحظ: معالم الدين، ص ١٩٣؛ مفاتيح الأُصول، ص ٤٥٩.

٥. المعتمد، ج ٢، ص ٦٠٤.

إلى الأدلّة العقليّة عند فقدان الأدلّة الموجبة للعلم أيضاً.[١]

خامساً: و يجوّز الشريفُ المرتضى في بحث القياس الرجوعَ إلى الأحكام العقليّة؛ و ذلك في بيان أنّ من جملة أدلّة المثبتين لحجّيّة القياس الاستدلال بأنّ الصحابةَ كانوا يَرجعون في جميع مسائلهم إلى الشرع، و لمّا كانت الأدلّة و النصوص محدودةً آنذاك، يستنتجون من ذلك رجوعَهم إلى القياس أيضاً.[٢]

و قد طرحَ الشريفُ المرتضى وجوهاً عديدةً في الإجابة عن هذا الاستدلال، ولكنّ الجواب النهائي في رأيه هو بيان هذه الملاحظة: و هي أنّه لو سلّمنا هذا المدّعى في رجوع الصحابة إلى الشرع في جميع مسائلهم، ينبغي أن نثبت أنّهم لم يعتمدوا على شيءٍ سوى النصوص الشرعيّة و لم يرجعوا إلى الأدلّة العقليّة، و من جهةٍ أُخرى يلزم أن نثبت لزوم الرجوع في كلّ ما يتجدّد إلى يوم القيامة إلى النصوص الشرعيّة، أنّه لا يمكننا الرجوع إلى حكم العقل في المسائل المستحدثة.[٣]

سادساً: بناءً على منهج الشريف المرتضى في لزوم الاعتماد على الأدلّة المفيدة للعلم في علم الأُصول، فهو يخالف الاستناد إلى الأخبار في الاستدلال الأُصوليّ بشدّة، و يردّ أيّ نوع من الاستدلال بالأخبار.

في حين أنّ عدّةً من الأُصوليّين ـ حتّى أصحاب المنهج العقلي ـ يستدلّون في نهاية الأمر في بعض المباحث بالأخبار، و إن حاول بعضهم توجيه الرجوع إلى تلك الأخبار بتوجيهات من قبيل: خروج تلك الأخبار من الآحاد إلى الاستفاضة و التواتر[٤] لكثرة الاستدلال بها؛ أو الاستناد إليها في المسائل التي لها صلة بالجانب العمليّ

---

١. الذريعة، ج ٢، ص ١٣٥.

٢. المصدر، ص ٣١٤.

٣. المصدر، ص ٣٧٠.

٤. لاحظ مثلاً: التلخيص، ج ٢، ص ٣٣٨.

و شبيهةٌ بالفروع الفقهيّة، كبحث حجّيّة القياس.[١]

و أبرز مثالٍ في صمود الشريف المرتضى على هذا المنهج في المعاملة مع الأخبار يتجلّى في بحثَي حجّيّة خبر الواحد و حجّيّة القياس، حيث استشهد المثبتون للحجّيّة بأخبار كثيرة، و استفادوا من تواتر تلك الأخبار أو استفاضتها الحجّيّةَ، و مع هذا الحال فقد رفضَ الشريفُ المرتضى هذا الاستدلال بوجوهٍ عديدة.

و يشير الشريفُ المرتضى في بحث خبر الواحد أوّلاً إلىٰ أنّ جواز العمل بمفاد روايةٍ يبتني على أحد الملاكَيْن:

الأوّل: حصول العلم الذي يفيده الخبر عند السامع، نحو ما يحدث في التواتر.

و الثاني: وجود دليلٍ علميٍّ على وجوب العمل بالخبر الذي لا يفيد العلم، مع احتمال الكذب.

و ينفي وجود هذَيْن الملاكَيْن في خبر الواحد؛ و عليه فلا يجوز عنده العمل به.[٢]

ثمّ يسردُ الشريفُ المرتضى أدلّة القائلين بحجّيّة خبر الواحد، و يحكي في الدليل الخامس إجماعَ الصحابة على العمل بخبر الواحد، و الشريف المرتضى و إن عدّ الإجماع كالدليل الخامس من ضمن الأدلّة؛ إلّا أنّه اعتبره أهمّ دليلٍ لهم عليه، و قد استند إليه جميعُ القائلين بحجّيّة خبر الواحد.[٣]

و يرى الشريفُ المرتضى في الإجابة عن هذا الاستدلال ـ بعد تجاوز البحث عن شأنيّة جميع الأصحاب لهذا الاستناد ـ وجود إشكالَيْن مهمَّيْن على هذا الاستدلال، و هما:

الأوّل: أنّ ما نقل عن الصحابة هو أيضاً أخبار آحاد، و يرِدُ عليه الإشكالُ مرّةً أُخرى.

---

١. لاحظ مثلاً: المعتمد، ج ٢، ص ٧٣٧؛ العدّة لأبي يعلى، ج ٢، ص ٤٥٩.

٢. الذريعة، ج ٢، ص ١١٩.

٣. المصدر، ص ١٢١.

و حكى الشريف المرتضى أنّ المثبتين قد يجيبون عن هذا الإشكال بأنّ المفاد الإجماليّ لهذه الأخبار ضروريّة و يقينيّة و هي نظير العلم بضرورة رجوع الصحابة إلى القرآن، بل كالعلم بسخاء حاتم الطائي، و ذكر أخبار هذا الباب إنّما هو لتفصيل هذا المعلوم الإجماليّ.

و قد ردّ عليهم الشريفُ المرتضى بأنّ الضرورة لا تختصّ بقومٍ دون قوم، و المنكرين لحجّيّة خبر الواحد من الشيعة و غيرهم يرفضون هذا العلم الإجمالي أساساً، و يلزم منه عدم ضرورة هذه المسألة، في حين أنّ رجوع الصحابة إلى القرآن يعدّ من الضروريّات، و لذلك لم نجد مخالفاً في البين.

و على فرض قبول العلم الإجمالي برجوع الصحابة إلى آخبار الآحاد؛ فإنّ ذكر هذه الأخبار أيضاً ممّا لا طائل تحته، حيث إنّ تفاصيل هذه الأخبار لا تزال ظنّيّة كمفاد أخبار الآحاد، و ليس لها ارتباطٌ بالعلم الإجمالي المزعوم.[1]

و ينقل الشريفُ المرتضى دليلاً آخر لهم في جواز الاعتماد على الأخبار في مسألة حجّيّة خبر الواحد، و هو وجود روايةٍ أو روايات قطعيّة عن النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله دالّة على حجّيّة خبر الواحد، و لوجود الإجماع المتقدّم فقدتِ الحاجةُ لنقل تلك الأخبار، و بالتالي لم تصلْ إلينا.

و يرى الشريفُ المرتضى أنّ هذا الاستدلال من الغرابة بمكان؛ فإنّ وجود دليلٍ في المسألة لا يغنينا عن سائر الأدلّة، خاصّة في هذه المسألة؛ فإنّ الإجماعَ المتقدّم غير ثابتٍ.[2]

و يتكرّر الموقفُ في بحث القياس، حيث يذكر الشريفُ المرتضى رجوع الصحابة إلى القياس و العمل به أوّل الأدلّة لمثبتي حجّيّة القياس،[3] و في ضمن

---

١. الذريعة، ج ٢، ص ١٢٨ ـ ١٣٠.

٢. المصدر، ص ١٣٠.

٣. المصدر، ص ٣٠٥.

هذا الاستدلال و بعد نقضٍ و إبرام، ينقل الشريف المرتضى دعوى التصريح بالقياس في أخبارٍ كثيرة كأهمّ دليلٍ للقائلين بحجّيّة القياس.

و يردّ الشريفُ المرتضى على هذا الاستدلال بإشكالات عديدة، نذكر منها إشكالَيْن يرتبطان بكيفيّة الاستدلال بهذه الأخبار بصورةٍ مباشرة، و هما:

الأوّل: لا يصِحّ الاستناد إلى خبر الواحد (و هو دليلٌ ظنّيٌّ) في هذه المسألة الأُصوليّة التي ينبغي فيها حصول العلم، و دعوى تواتر هذه الأخبار و الإجماع على مفادها و تلقّي الأُمّة بقبولها مرفوضةٌ، حيث إنّ تواترها و شهرتها بين الفقهاء خاصّة، و قد كانت قبل تداولها بين الفقهاء و استدلالهم بها أخبار آحاد، كما أنّ الإجماع عليها أو تلقّيها بالقبول مختصّ بالقائلين بحجّيّة القياس دون غيرهم.[1]

الثاني: الاستدلال بجملة من الروايات عن الصحابة في ذمّ القياس و توبيخ القائسين، و هو إشكالٌ نقضيّ، و بعد أن يورد شواهدَ على ذلك من عدّةٍ من الصحابة، يستدلّ بإنكار القياس من قبل أمير المؤمنين عليه السلام و يصفه بأنّه مفاد الروايات المستفيضة، و أنّ ما ترويه الشيعةُ عن أمير المؤمنين و سائر الأئمّة عليهم السلام في باب إنكار القياس من الكثرة و الظهور و الانتشار بمقدار لا يمكن عدّه.[2]

و يجيبُ الشريفُ المرتضى عن نقدٍ محتملٍ و اعتراضٍ بكونها أخباراً آحاداً أيضاً بأرجحيّة هذه الأخبار على تلك؛ لظهورها الصريح في ذمّ القياس و أهله، على خلاف ظواهر الأخبار المُثْبِتة للقياس، و لو سلّمنا أنّ هذه الأخبار أيضاً آحاد، فحينها يكون التعارضُ بين دليلَيْن ظنّيَّيْن.[3]

سابعاً: و لم تكن الأبحاث الأُصوليّة قبل كتاب الذريعة موسّعةً و مطوّلةً، و عليه

---

١. الذريعة، ج ٢، ص٣٢٦.

٢. المصدر، ص ٣٣٠.

٣. المصدر، ص ٣٣٩.

فمن الطبيعي لم يكثر الاستدلال فيها بالإجماع في إثبات الاختيارات الأُصوليّة، على خلاف ما نلاحظه في بعض مصنّفاته الفقهيّة خاصّة كتاب الانتصار.[١]

و مع ذلك فقد استدلّ الشريفُ المرتضى في بحث دلالة صيغة الأمر على الوجوب أو الندب بإجماعِ الشيعة على حمل الأوامر من قبل اللّٰه تعالى أو من قِبل نبيّه صلّى اللّٰه عليه و آله على الوجوب، و على الفوريّة، و على الإجزاء.

و يستدلّ بهذا الإجماع على دلالة النهي على الفساد، و عدم الإجزاء، و كذلك يستدلّ بالإجماع على ظهور ألفاظ العموم في الاستغراق.

و يرى أنّ الاختلافَ بين الشيعة في هذه الأبحاث إنّما هو في أصل اللغة، و أنّهم لم يختلفوا في حمل هذه الظهورات على تلك المعاني بالنسبة إلى الأوامر الصادرة من قبل اللّٰه تعالى و رسوله صلّى اللّٰه عليه و آله، و قد أُثبت حجيّة الإجماع في آثارهم.[٢]

و لا يخفى أنّ بحثَيْن من المباحث الأُصوليّة قد انعقد أواصرهما ببحث إجماع الإماميّة، و هما: خبر الواحد، و القياس. ففي البحث عن حجّيّة خبر الواحد وقع الكلامُ في إثبات الإجماع، و أنّه على الحجّيّة أو عدم الحجّيّة، ولكن البحث حول الإجماع في مسألة القياس أقلّ من البحث السابق، و مع ذلك فإنّ الشريفَ المرتضى في بحث القياس عند الاستدلال بإجماع الإماميّة يشير إلى الإجماع بنحوٍ من الترديد في قوله: «و يمكن أنْ يستدلّ على نفي العبادة بالقياس أيضاً بإجماع الإماميّة على

١. و لا يخفى أنّ الشريف المرتضى يعتمد كثيراً في استنباطاته الفقهيّة على الإجماع، و يراه من أهمّ مصادر الكشف عن الأحكام الفقهيّة، و ذلك نتيجة لإنكاره حجّيّة خبر الواحد، و بلغ به الأمر في ذلك أنْ جعل الخبر الواحد الموافق للإجماع في الرتبة الثانية بالنسبة للإجماع، و لا يرى فيه حجّيّة مستقلّة. لاحظ: رسائل الشريف المرتضى (المسائل الرازية)، ج ١، ص ١١٧ ـ ١١٨؛ و (مسألة في إبطال العمل بأخبار الآحاد)، ج ٣، ص ٣١٢ و ٣١٣.

٢. الذريعة، ج ١، ص ٢٧١ ـ ٢٧٤.

نفيه و إبطاله في الشريعة».[1]

و يمكن إرجاع عدم البَتّ بالإجماع إلى ما نُقل عن ابن الجنيد الإسكافي (م ۳۸۱هـ) من المخالفة في المسألة، و أوضح منه ما ورد في كتاب البرهان لابن وهب الكاتب.[2]

و يعدّ دعوى الشريف المرتضى على إجماع الإماميّة على عدم حجّيّة خبر الواحد من أهمّ دعاوى الإجماع و أكثرها بحثاً في الكتب الأُصوليّة، و لم يُشِرْ إلى هذا الإجماع في كتاب الذريعة بتاتاً، و قد استدلّ به الشريف المرتضى في سائر مصنّفاته مثل جواب الموصليّات الثالثة، مدّعياً أنّ إنكار حجّيّة خبر الواحد كإنكار حجّيّة القياس عند «أصحابنا كلّهم، سلفهم و خلفهم، و متقدّمهم و متأخّرهم».[3]

و هذا الإجماع قد أنكره الشيخُ الطوسي، بل ادّعى الإجماعَ على حجّيّة خبر الواحد، و صار الجمعُ بين إجماع السيّد و إجماع الشيخ محلّاً للبحث و المناقشة من قبل الأعلام إلى عصرنا الراهن، كما سوف يأتي.[4]

و يمكن لنا أن نفسّر عدم ذكر الشريف المرتضى هذا الإجماع في كتابه الذريعة ـ الذي يعدّ من تصانيفه الأخيرة التي وضعها في أُخريات حياته، و قد أرجع فيه إلى سائر مصنّفاته في باب الأخبار[5] ـ باحتمال وجود الترديد منه في هذا الإجماع في تالي مسيرته العلميّة.

---

۱. الذريعة، ج ۲، ص ۲۹۹.

۲. البرهان، ص ٦٥ ـ ٦٦.

۳. رسائل الشريف المرتضى، ج ۱، ص ۲۰۳.

٤. و قد سعى كاتب السطور إلى عرض صورةٍ واضحةٍ عن محلّ النزاع، و جهود العلماء للجمع بين الإجماعَيْن، أو ترجيح أحدهما على الآخر، في مقالة «مسألة إجماع القدماء في باب حجّيّة خبر الواحد و نظرات الشريف المرتضى و الشيخ الطوسي المتقابلة»، المنشور في مجلة پژوهش هاى أُصولى [= الأبحاث الأُصوليّة]، العدد ۲۲، السنة السادسة، خريف ۱۳۹۳هـ. ش.

٥. الذريعة، ج ۱، ص ۱۹٥ ـ ۱۹٦.

نعم، من خلال مقارنةٍ بين بحث حجّيّة خبر الواحد في كتابَي الذريعة للسيّد المرتضى و العدّة للشيخ الطوسي يتبيّن لنا بكلّ وضوحٍ أنّ أُسلوب الشريف المرتضى في أبحاث كتابه الذريعة كان متأثّراً بالآراء و الأجواء الكلاميّة لغير الإماميّة، بخلاف منهج الشيخ الطوسي الذي كانت رؤيته ـ مضافاً إلى ذلك ـ إلى بيان تفاصيل مباني علماء الإماميّة، و مناهجهم في التعامل مع الأحاديث و الأخبار، و لذلك نجده يتعرّض إلى مسائل جزئيّة و متشعّبة جدّاً، نحو التعامل مع الرواة فاسدي المذهب، و ما شابه ذلك.

و على العموم، فإنّ من الواضح أنّ بحث خبر الواحد في العدّة يختلف جليّاً عمّا ورد في الذريعة، من حيث تفصيل المباحث الاختلافيّة فيما بين الإماميّة.

مضافاً إلى المسائل الأُصوليّة؛ فإنّ الشريف المرتضى في جملةٍ من البحوث الأُخرى يتمسّك بإجماع الإماميّة، فمن باب المثال في البحث عن الاستثناء الوارد بعد جُمل و أنّه هل يعود لجميع الجمل أو لما يليه؟ نحو الاستثناء الوارد في قوله تعالى **﴿وَ الَّذينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَناٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداٰءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمٰانينَ جَلْدَةً وَ لاٰ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهٰادَةً أَبَداً وَ أُولٰئِكَ هُمُ الْفٰاسِقُونَ * إِلَّا الَّذينَ تٰابُوا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَ أَصْلَحُوا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحيمٌ﴾**.[١]

فمع أنّ الشريفَ المرتضى في أصل مسألة الاستثناء المعقب للجُمل يقول بعدم دلالة ظاهر الاستثناء على الرجوع إلى الأخير أو جميع الجُمل؛ فإنّه في خصوص هذه الآية و لإجماع الطائفة الإماميّة يقول بأنّ الاستثناء عائدٌ إلى الأخير، و أنّه يرجع إلى قبول الشهادة، و إزالة عنوان الفسق، و لا يُرْجِعُهُ إلى نفي الحدّ.[٢]

---

١. النور (٢٤): ٤ـ٥.

٢. الذريعة، ج ١، ص ٥٠٤.

و يمكن ملاحظة نظير هذا الاستناد إلى إجماع الإماميّة في تفسير الآية، و ترجيحه على مبناه الأُصولي، في البحث عن آية التحريم.[١]

ثامناً: و لا يغفل الشريفُ المرتضى عن التصريح بالمباني الكلاميّة للإماميّة حين التضادّ مع بعض مباني العامّة، مضافاً إلى اعتماده على إجماع الإماميّة، فمن باب المثال حين يستند الشريف المرتضى إلى إجماع الإماميّة في الآية السالفة، يضيفُ أنّ مَن يرفض حجّيّة إجماع الإماميّة، و يرى الإجماع مختصّاً بجماعة المؤمنين، لا يمكنه رفض هذا الإجماع، لأنّهم المؤمنون فحسب، و إليك نصّ كلامه:

و قد أجمعت الإماميّة على الحكم الذي ذكرناه في الآية، و إجماعُهم حجّةٌ، على ما دللنا عليه في غير موضعٍ، و لو لم يثبتْ ذلك و ثبتَ أنّ إجماع المؤمنين حجّةٌ بالآيات، أو بغيرها على ما يذهب إليه مخالفونا، لكان إجماع الإماميّة هو الحجّة، لأنّ الحقّ فيهم، و المؤمنون هم.[٢]

و كذلك بعد البحث عن حجّيّة الإجماع، و أنّ المناط في حجّيّة الإجماع استنادُه إلى قول المعصوم، و لا يرى تأثيراً لمخالفة الأمّة في هذا الإجماع و حجّيّته، و يبيّن موضع الخلاف بين الإماميّة و العامّة بدقّة: «إنّما الخلاف بيننا في موضعين: إمّا في التعليل أو الدلالة؛ لأنّا نعلّل كون الإجماع حجّة بأنّ العلّة فيه اشتماله على قول معصوم قد علم اللّه أنّه لا يفعل القبيح منفرداً و لا مجتمعاً و أنّه لو انفرد لكان قوله حجّة... و نستدلّ على صحّة الإجماع و كونه حجّة في كلّ عصر بأنّ العقل قد دلّ على أنّه لا بدّ في كلّ زمان من إمام معصوم لكون ذلك لطفاً في التكليف العقليّ».[٣]

---

١. الذريعة، ج ١، ص ٥٥٧.

٢. المصدر، ج ١، ص ٥٠٤.

٣. المصدر، ج ٢، ص ١٩٨ ـ ١٩٩. باختصار، و انظر: في شرح كلامه هذا: كشف القناع، ص ٢١ ـ ٢٥.

و يرى الفخرُ الرازي (م ٦٠٦هـ) أنّ الشريف المرتضى اشترط عدم وجود الشبهة في إفادة الخبر المتواتر العلم عند المخاطبين، لأنّه حاول رفع التعارض بين اعتقاد تواتر النصّ الدالّ على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، و عدم حصول العلم لجملةٍ من المخاطبين.[١]

ولكن نشاهد أهمَّ و أقوى تصريحات الشريف المرتضى في مباني الإماميّة الحسّاسة و المتعارضة مع مباني العامّة في بحثَي خبر الواحد و القياس، حيث كان استدلال المثبتين للحجّيّة مستنداً إلى سيرة جملةٍ من الصحابة أو تقريرهم.

و يشيرُ الشريفُ المرتضى أوّلاً إلى الاختلاف في المباني الكلاميّة، ثم يخطو خطواتٍ واسعةٍ في الإجابة، و يقول:

> أنتم تعلمون بأي شيءٍ تدفع الإماميّة هذه الطريقة، و هو أنّها تقول إنّما عمل بأخبار الآحاد من الصحابة المتأمّرون، الذين يحتشم التصريح بخلافهم، و الخروج عن جملتهم، فالإمساك عن النكير عليهم لا يدلّ على الرضا بما فعلوه، لأنّنا كلّنا نشترط في دلالة الإمساك على الرضا أنْ لا يكون له وجهٌ سوى الرضا من تقيّةٍ و خوفٍ، و ما أشبه ذلك، فبطل أن يكون ما ذكرتموه إجماعاً.
>
> غير أنّا نعدل عن استعمال هذه الطريقة في هذا الكتاب؛ لأنّها تحوج إلى الكلام في الإمامة، وينتقل من أُصول الفقه إلى أُصول الدين، و لأنّها تثقل على الفقهاء و توحشهم، و ما تؤثر ما ينفرون منه، و إن تعمّد كثيرٌ من

⇔ و حمل السيّد البروجردي رحمه الله ـ بناءً على قول السيّد ـ ما ورد من الإجماعات في كلام القدماء مثل السيّدين على هذا الاصطلاح و أنّهم لم يريدوا بذلك اتّفاق الفقهاء، بل أرادوا به قول المعصوم عليه السلام. انظر: نهاية الوصول، ص ٥٢٨.

١. المحصول، ج ٤، ص ٢٥٩.

مخالفينا إيحاشنا و تسلّقوا، و توصّلوا إلى كلّ ما يثقل علينا من غير حاجةٍ بهم في الموضع إليه.[١]

و الجدير بالتأمّل أنّ الشيخ الطوسي في الإجابة عن استدلال العامّة هذا لم يُشِرْ إلى هذه الخلافات الكلاميّة، و الاختلاف المبنائيّ، بل يطوي عن ذكر هذا النقد كشحاً.[٢]

و يكرّر الشريفُ المرتضى الحجاجَ و الاعتراضَ نفسَه مرّةً أُخرى في بحث القياس، و يجيبُ عن تمسّك العامّة بعمل الصحابة في حجّيّة القياس بجوابٍ «صعب» على هذا الدليل، و أنّه لو سلّمنا أنّ الصحابة ـ أو أكثرهم على أقلّ التقادير ـ كانوا يقولون بالقياس، و لم يكن منهم من ينكر العمل به، إلّا أنّ عدم إنكارهم لا يدلّ دائماً على الرضا، و أنّه يدلّ على الرضا إذا لم يكن له وجهٌ سوى الرضا و التسليم.

ثمّ يعطفُ الشريفُ المرتضى عنانَ القلم عن تفصيل هذا الكلام لأمرَيْن، هما: أنّ هذا النوع من المحاجّة يستوحش منه الفقهاء، لاستلزامه الطعنَ في أُصولٍ هي أهمّ من القياس أوّلاً، و لأنّه ينجرّ إلى بحث الإمامة، و ليست من مباحث علم الأُصول ثانياً.[٣]

نعم، اعتمدَ الشريفُ المرتضى على سيرة الصحابة في بداية الكتاب عند البحث عن معاني الأمر و النهي، و دلالة ألفاظ العموم في العرف الشرعيّ، إلّا أنّه ينبغي أنْ يعلم أنّ غرضه كان إثبات السيرة المتشرّعة فحسب، و لذلك نجده يستند إلى عمل التابعين و تابعي التابعين أيضاً، و إن كان يرى في خاتمة المطاف أنّ إجماع الإماميّة هو الحجّة و الدليل على المدّعى.[٤]

تاسعاً: و يعدّ مبنى الشريف المرتضى، و قولَه في مسألة علاقة الاستعمال بالوضع

---

١. الذريعة، ج ٢، ص ١٢٧.

٢. العدّة، ج ١، ص ١١٦.

٣. الذريعة، ج ٢، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

٤. المصدر، ج ١، ص ٢٧١ ـ ٢٧٤.

من جملة المباني المهمّة، و التي كان لها دورٌ كبير في اختياراته و آرائه في مباحث الألفاظ، و الذي تحوّل من بعده مباشرةً إلى أهمّ اعتراضٍ عليه، منذ عصر الشيخ الطوسي و ما تلاه.

أ) ففي أوّل بحثٍ من مباحث الألفاظ في كتاب الذريعة، و في الاختلاف بين القول باشتراك الأمر بين القول و الفعل و عدم الاشتراك، يرجّح الشريف المرتضى القول بالاشتراك، و يستدلّ على قوله باستعمال الأمر في هذَيْن المعنَيَيْن قائلاً: «و الذي يدلّ على صحّة ذلك أنّه لا خلاف في استعمال لفظة الأمر في اللغة العربيّة تارةً في القول و أُخرى في الفعل».

و بعد أنْ يورد شواهد على صحّة هذا الاستعمال، يصرّح بدلالة الاستعمال على الوضع، كما سوف يتعرّض إليه بتفصيل أكثر، و يقول:

> و إذا صحّت هذه الجملة، و كان ظاهر استعمالِ أهل اللغة اللفظة في شيئين أو أشياء يدلّ علىٰ أنّها حقيقة فيهما و مُشتركة بينهما إلّا أن يقوم دليل قاهر يدلّ علىٰ أنّه مجاز في أحدهما ـ و قد بسطنا هذه الطريقة في مواضع كثيرة من كلامنا، و ستجيء مشروحة مستوفاة في مواضعها من كتابنا هذا ـ، وجب القطع على اشتراك هذه اللفظة بين الأمرين.[1]

و هذا الاستدلال لم يكن مرمًى لسهام النقد و الاعتراض من قبل الأُصوليّين فحسب، بل عُرف بمبنى الشريف المرتضى في مسألة الوضع كما سيأتي، بحيث بلغ الأمر بعدّ الشريف المرتضى المخالف الوحيد في مسألة كون الاستعمال أعمّ من الوضع، ممّا أثار عليه النقد و المناقشة بين العلماء.

و لم يختصّ الاعتراض في هذه المسألة بالأُصوليّين من الشيعة فحسب، بل

---

١. الذريعة، ج ١، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٩.

تعدّى الأمر إلى الأُصوليّين من العامّة أيضاً، فقد أشار الفخر الرازي (م ٦٠٦هـ) إلى مبنى الشريف المرتضى، و نقده نقداً لاذعاً، ممّا أدّى إلى طرح مبنى الشريف المرتضى في المصنّفات الأُصوليّة عند العامّة فيما بعد.[١]

نعم، لم يختصّ هذا المبنى بالشريف المرتضى فحسب، و إن كان قد عرف به بين علماء الشيعة، فقد اختار هذا الرأي بصورةٍ جليّةٍ السيّد ابن زهرة في كتابه غنية النُّزوع.[٢]

و كان الشريفُ المرتضى قد وعد ببسط البحث في هذه المسألة بصورةٍ كاملة، إلّا أنّه لم يفصّله في مباحث الأمر و النهي التي تكرّر فيها الاستدلال بهذا المبنى، بل قام بتفصيل المسألة في مباحث العام و الخاصّ، و لهذا بقي بعيداً عن مرأى المنتقدين.

فقد وفى الشريفُ المرتضى بما وعد به من التفصيل في المسألة في مباحث العامّ و الخاصّ، و تحديداً في فصل «ذكر الدلالة على أنّه ليس للعموم المستغرق لفظٌ يخصّه، و اشتراك هذه الألفاظ التي يدعى فيها الاستغراق».

و يعدّ الدليل الوحيد على مبناه في عدم وضع الألفاظ المختصّة بالعموم هو أنّ الألفاظ التي ادّعي فيها الاستغراق قد استعملت في العموم تارةً، و في الخصوص أُخرى، و أنّ ظاهر استعمال اللفظ في معنيَيْن هو الوضع في كلا المعنَيَيْن، ممّا يلزم منه الاشتراك اللفظي، سوى ما خرج بدليلٍ قطعيٍّ على كون أحد الاستعمالَيْن مجازيّ.

و يذكر الشريفُ المرتضى في مقام الاستدلال على مبناه إشكالَيْن، و يجيبُ عنهما، و هما بالضبط اعتراضُ الأُصوليّين فيما بعد، و هما:

أوّلاً: ما هو الدليل على أنّ هذا استعمال اللفظ في المعنى يدلّ على الحقيقة، في حين أنّه يستعمل في المجاز أيضاً؟

---

١. المحصول، ج ٢، ص ٣٥١؛ نفائس الأُصول، ج ٤، ص ١٨١٠.

٢. غنية النزوع، ج ٢، ص ٢٧١.

ثانياً: ما هو السبيل لإثبات أنّ استعمال هذه الألفاظ في الخصوص كان بنفس طريقة استعمالها في الخصوص؟ في حين أنّ هذا المدعى غير ثابتٍ، و أنّ كيفيّة الاستعمال فيهما مختلفٌ عن الآخر.

ثمّ يجيبُ عن الإشكال الأوّل بأنّ معرفة معاني الألفاظ في كلّ لغةٍ مبنيٌّ على استعمالهم لتلك الألفاظ، فإذا استعملوا لفظةً في معنى واحد بدون وجود قرينةٍ فهو دليلٌ على الحقيقة، و كذلك الحال في استعمال اللفظ في معنَيَيْن مختلفَيْن؛ فإنّ الأصلَ في اللغةِ هو الحقيقة، و المجاز أمرٌ عارض، و يعرف ذلك من خلال القرينة عليه، و بدونها يكون الاستعمال محمولاً على الحقيقة، و هذا المدّعى واضح في مثل استعمال الأسد في الرجل الشجاع، حيث يفهم كلّ مخالط لأهل اللغة أنّه مجاز، و هذا بخلاف ألفاظ العموم و التي ادّعي فيها الحقيقة في العموم، حيث يحتاج مدّعي الحقيقة إلى الاستدلال على مدّعاه.

و يجيبُ عن الإشكال الثاني بأنّنا لم ندّع كون الاستعمالَيْن في الخصوص و العموم بكيفيّة واحدة، حتّى نُطالَب بدليلٍ عليه، بل ندعي الاستعمال فحسب، و على مدّعي اختلاف كيفيّة الاستعمالَيْن أن يأتِ بدليلٍ عليه.

اللهمّ إلّا أن يدّعي أنّ الصيغة التي يُراد بها العموم لا تستعمل على صورتها في الخصوص، أو أنّ اللفظ يستعمل مجرداً في العموم، و في الخصوص يفتقر إلى قرينةٍ و دلالة، و كلاهما غير صحيح؛ فالأوّل خلاف ما نجده من أنفسنا، و الثاني ليس إلّا تكراراً للمدّعى.

و يرى الشريف المرتضى أنّ أهمّ اعتراض على مبناه هذا هو أنّ السيّد المرتضى أيضاً يحتاج إلى دليل على انتفاء وجود القرينة في هذا الاستعمال، كما ألزم القائل بكون الاستعمال مجازاً بإثبات القرينة على المعنى المجازي.

و يجيب الشريف المرتضى بأنّ الأصل عدم وجود القرينة في الكلام لأنّ الحقيقة

هي الأصل و لا تحتاج إلى قرينة، فعلى مخالف الحقيقة أن يثبت وجود القرينة لا على مدّعي كلّ الاستعمال حقيقةً. مضافاً إلى أنّ القرينة المدّعاة في بحث العامّ لو كانت ظاهرة مثل ما في تشبيه الرجل الشجاع بالأسد، لم يكن للخلاف في ألفاظ العموم مجال، و إن كانت القرينة مستفادة بالاستدلال فللمدّعي إثباتها، على أنّه ليس هذا من المتعارف عند أهل اللغة لكشف المعاني المجازيّة، بل العلم بالتجوّر يحصل لكلّ مخالط لأهل لغة و لا يحتاج إلى استدلال، و ليس لألفاظ العموم خاصيّة حتّى يدّعى أنّ العلم الضروريّ و إن كان منتفياً هنا ولكن يمكن تحصيل العلم بالاستدلال.[1]

ثمّ و إن كان الشريف المرتضى هو المشهور بهذه النظريّة في خصوص هذه المسألة؛ إلّا أنّ الظاهر بسبق الباقلاني (م٤٠٣هـ) في طرح هذه النظريّة، حيث يصرّح في مبحث العام و الخاصّ، و في خلال بيان رأيه المختار ـ الذي أقرّ به الشريفُ المرتضى فيما بعد ـ بقوله: «ظاهر استعمال اللفظ في الشيء و جريان الإسلام عليه يقتضي كونه حقيقةً فيه، و إنّما يُصار إلى أنّه مجازٌ بتوقيفٍ منهم و حجّةٍ و دليلٍ».[2]

و عليه يمكن لنا أن يكون طرح هذه النظريّة وردّها من قبل أبي الحسين البصري (م ٤٣٦هـ) ناظراً إلى كلام الباقلاني،[3] و إن كان الشريف المرتضى قد عرف بهذه النظريّة في مصنّفات الأُصوليّة اللاحقة خاصّة بين الإماميّة.

عاشراً: و من مباني الشريف المرتضى الجديرة بالتأمّل هو مبناه في مسألة النزاع في وجود الحقيقة الشرعيّة أو عدم وجودها، في مباحث الألفاظ.

و قد بلغ هذا النزاع غايته في عهد الشريف المرتضى؛ حيث قد ذهبت المعتزلة

---

١. للتفصيل راجع: الذريعة، ج ١، ص ٤٤١ ـ ٤٤٨.

٢. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٥٩.

٣. المعتمد، ج ١، ص ٢٢٥.

من جهةٍ ـ و الظاهر ابتناء اختيارهم هذا على مسألةٍ كـلاميّة[١] ـ إلى وجـود الحـقائق الشرعيّة، و من جهةٍ أُخرى فقد أنكر وجودُ الحقائق الشرعيّة أو إمكانها لدى جمهور الأُصوليّين من العامّة و نسبوا القول به إلى الخوارج و المعتزلة و رموهم بالشذوذ.[٢]

و لم يتعرّض الشريفُ المرتضى في مقدّمات الكـتاب إلى هـذه المسألة، و قـد تجنب الدخول إلى هذا البحث بصورةٍ تفصيليّة، و قد اكـتفى بـالبحث عـن حـمل الخطاب على اللغة و العرف و الشرع فحسب.

ولكنّه خالف المعتزلة في هذه المسألة، و في فصل «تمييز مـا ألحـق بـالمجمَل و ليس منه، أو أدخل فيه و هو خارج عنه» حمل ألفاظ الصلاة و الصوم و الزكاة على الوضع اللغويّ، و أنّه قد تخصّص في العرف الشرعي،[٣] و لم ينتقل عن أصل وضعه؛ حيث يقول:

> لفظ الصلاة في أصل اللغة هو الدعاء بلا شبهة، و لم ينتقل بعرف الشرع عن هذا المعنى، و إنّما تخصّص، لأنّه كان محمولاً قبل الشرع على كلّ دعاء في أيّ موضع كان، و في الشريعة تخصّص بالدعاء في ركوع و سجود و قراءة. وجرى في أنّه تخصيص مجرى لفظ الصيام؛ لأنّه كان في اللغة عبارة عن الإمساك، و صار في الشرع عبارة عن الإمساك عن أشياء مخصوصة في أوقات مخصوصة. فأمّا الزكاة فهي النماء و الزيادة في اللغة، و جعل فـي الشرع عبارة عن سبب ذلك من الصدقة المخصوصة.[٤]

---

١. يمكن ملاحظة رجوع هذه المسألة إلى جذورٍ كلاميّة في اعتراض البـاقلاني اللاذع عـلى مـبنى المعتزلة في هذه المسألة، لاحظ: التقريب و الإرشاد، ج ١، ص ٣٨٧.

٢. لاحظ: التقريب و الإرشاد، ج ١، ص٣٨٧؛ المعتمد، ج ١، ص٢٣.

٣. الذريعة، ج ١، ص ٢١١.

٤. المصدر، ج ١، ص ٥٩٤.

و قد وردت جملةٌ أُخرى من مباني الشريف المرتضى و آرائه في المصنّفات الأُصوليّة المتأخّرة للإماميّة، وعدّ الشريف المرتضى فيها القائل الوحيد، أو أوّل القائلين بها، و من تلكم الآراء: جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، القول بتكليف الكفّار في الفروع، عدم تبعيّة القضاء للأداء، القول بوجوب العزم في الواجب الموسّع، القول بأصالة الإباحة و إنكار حجّيّة الاستصحاب، و غير ذلك.

ولكن من خلال مراجعة المصنّفات الأُصوليّة المتقدّمة على الشريف المرتضى أو المتقدّمة له يتّضح أنّ الشريف المرتضى لم يكن هو الرائدُ فيها، و أنّه قد ذهب إلى تلك المباني على أساس طرح المسألة و نقد الأدلّة المعهودة فيها، و ليست لنظريّاته ميزةٌ خاصّة، تغاير سائر الأُصوليّين في المقام، خلافاً لما افترضه بعضُ الباحثين،[١] و يتّضح ذلك في الفصل اللاحق من خلال مقارنة كلمات و آراء الشريف المرتضى مع نظريات سائر الأُصوليّين المتقدّمين عليه أو المعاصرين له.

---

١. لقد ذكر الدكتور گرجي رحمه الله في مقدّمته الثمينة و العلميّة على كتاب الذريعة (ص٢٨ ـ ٣٣) هذه الموارد و نظائرها، و قد قضى فيها بمميّزات خاصّة لنظريّات الشريف المرتضى، و هو قضاء غير دقيق؛ نتيجة عدم توصّله إلى جملة من المصادر الأُصوليّة المتاحة لنا اليوم.

الفصل الثاني

كتاب الذريعة و علاقته بسائر المصنّفات الأُصوليّة المعاصرة له

و نروم في هذا الفصل دراسة كتاب الذريعة و مقارنته بسائر المصنّفات الأُصوليّة المعاصرة له أو المتقدّمة عليه، و دراسة التأثير و التأثّر المحتملَيْن في المقام.

لقد قام الشريف المرتضى بالتعريف بكتاب الذريعة في مقدّمة الكتاب و مقارنته بسائر المصنّفات الأُصوليّة، حيث يقول:

فهذا الكتاب إذا أعان اللّه تعالى على إتمامه و إبرامه، كان بغير نظير من الكتب المصنّفة في هذا الباب، و لم نعن في تجويد و تحرير و تهذيب، فقد يكون ذلك فيما سبق إليه من المذاهب و الأدلّة، و إنّما أردنا أن مذاهبنا في أُصول الفقه ما اجتمعت لأحد من مصنفي كتب أُصول الفقه. و على هذا فغير ممكن أن يستعان بكلام أحد من مصنفي الكلام في هذه الأُصول، لأنّ الخلاف في المذاهب و الأدلّة و الطرق و الأوضاع يمنع من ذلك.

ألا ترى أنّ الكلام في الأمر و النهي الغالب على مسائله و الأكثر و الأظهر أخالف القوم فيه، و العموم و الخصوص فخلافي لهم، و ما يتفرع عليه أظهر، و كذلك البيان و المجمل و الإجماع و الإخبار و القياس و الاجتهاد مما خلافي جميعه أظهر من أن يحتاج إلى إشارة، فقد تحقق استبداد هذا الكتاب بطرق مجددة لا استعانة عليها بشيء من كتب القوم المصنفة في هذا الباب.[1]

---

١. الذريعة، ج ١، ص ١٩٧.

و فيه تصريحٌ بكون الكتاب لا نظير له في بابه في أكثر من موضع، مقارنةً بسائر المصنّفات، خاصّة في مجال المسائل الخلافيّة.

و مع هذا الحال، فقد كانت المصنّفات الأُصوليّة إلى قبل تأليف الذريعة ذات هيكليّةٍ و نظامٍ و لغة ممنهجَةٍ و رائجة، و عمدة المصنّفات الأُصوليّة المتأخّرة التي صنّفت بعد كتابي التقريب و الإرشاد للباقلاني (م ٤٠٣هـ)، و كتاب العمد للقاضي عبد الجبّار (م ٤١٥هـ) كانت مليئة بتكرار المسائل و الأدلّة المطروحة في المصنّفات السابقة عليها، مع إضافة شيءٍ من النقد و المناقشة.

و لم يكن كتاب الذريعة مستثنىً عن هذا المنهج المعهود، و كما يتّضح من خلال تحقيقنا للكتاب فإنّ جميع الأبواب و المسائل، بل الأغلبيّة العظمى من أدلّة الموافقين و المخالفين في كلّ مسألةٍ قد نقلت في سائر المصنّفات الأُصوليّة بعينها.[1]

و من هنا ربّما نفسّر دعوى الشريف المرتضى في مقدّمة كتابه بكثرة انتقاداته على أدلّة المتقدّمين و اختياراته الخاصّة، كما سوف يتّضح من المقارنات التالية.

و لم يكن للشريف المرتضى فائق اهتمام في نقل الأقوال مع الإشارة إلى أسماء القائلين، بل ربّما يظهر عدم إصابة الشريف المرتضى لنقل الرأي المشهور في قليل من المسائل، أو حكاية قول لأحد العلماء المتقدّمين،[2] و هو ما حاولنا إيضاحه في تحقيقنا للكتاب.

و إليك مقارنة اختيارات الشريف المرتضى في مسائل النصف الأوّل من الكتاب،

---

١. و في هذا التحقيق حاولنا عرض سابقة البحث و جذوره، و كثير من الأدلّة في كتاب المجزي، و بصورةٍ أوسع في كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري، و كما سوف يتّضح، فإنّ هذَيْن الكتابَيْن لم يكونا من مصادر الشريف المرتضى، و لكن لمّا كان لكلّ من الهاروني و أبي الحسين البصري مصادر مشتركة مع مصادر الشريف المرتضى فإنّ كتابَيْهما رواية أُخرى عن المصادر الاحتماليّة التي استفاد منها الشريف المرتضى، خاصّة تراث القاضي عبد الجبّار المفقود.

٢. لاحظ مثلاً: الذريعة، ج ١، ص ٣٠١، و ٣١٥.

مع آراء أبرز الشخصيّات الأُصوليّة المتقدّمة،[1] و كذلك نظريّات الأُصوليّين المعاصرين للشريف المرتضى و الشيخ الطوسي.

المسألة الأُولى: تعريف الحقيقة

ـ أبو علي الجبّائي: ما انتظم لفظها معناها، من غير زيادةٍ، و لا نقصانٍ، و لا نقل.

ـ أبو هاشم الجبّائي: ما انتظم لفظها معناها من غير زيادةٍ، و لا نقصانٍ، و لا نقل.

ـ الجصّاص: اللفظ المستعمل في موضعه الموضوع له في اللغة.

ـ أبو عبد اللّٰه البصري: ما أُفيد بها ما وضعت له.

ـ الباقلاني: قول استعمل في ما وضع في الأصل له.

ـ الشيخ المفيد: ما يطابق المعنى الموضوع له في أصل اللسان.

ـ القاضي عبد الجبّار: لم نجده.

ـ الشريف المرتضى: ما أريد به وضع ذلك اللفظ لإفادته إما في لغة أو عرف أو شرع.

ـ الشيخ الطوسي: ما أفيد به ما وضع له في اللغة.

المسألة الثانية: استعمال اللفظ في أكثر من معنى

ـ أبو علي الجبّائي: لا يجوز.

ـ أبو هاشم الجبّائي: لا يجوز.

ـ الجصّاص: لا يجوز.

ـ أبو عبد اللّٰه البصري: لا يجوز.

---

١. و قد نقلنا أقوال جملة من الأُصوليّين المتقدّمين على الشريف المرتضى كالجبّائيّين و أبي عبد اللّٰه البصري على أساس المصادر المتأخّرة عنهما، أو على أساس ما نقله الشريف المرتضى عنهم. و قد أوردنا مصادر نقل هذه الأقوال في كلّ بحث في تحقيقنا هذا.

ـ الباقلاني: يجوز.

ـ الشيخ المفيد: لم يتعرّض.

ـ القاضي عبد الجبّار: يجوز.

ـ الشريف المرتضى: يجوز.

ـ الشيخ الطوسي: يجوز.

المسألة الثالثة: استعمال الأمر في القول و الفعل

ـ أبو علي الجبّائي: لم نجده.

ـ أبو هاشم الجبّائي: لم نجده.

ـ الجصّاص: حقيقة في الأمر، مجاز في الثاني.

ـ أبو عبد الله البصري: لم نجده.

ـ الباقلاني: حقيقة في الأمر، مجاز في الثاني.

ـ الشيخ المفيد: لم نعثر عليه.

ـ القاضي عبد الجبّار: لم نعثر عليه.

ـ الشريف المرتضى: حقيقة فيهما.

ـ الشيخ الطوسي: حقيقة في الأمر، مجاز في الثاني.

المسألة الرابعة: اعتبار العلوّ في الأمر

ـ أبو علي الجبّائي: يعتبر.

ـ أبو هاشم الجبّائي: يعتبر.

ـ الجصّاص: يعتبر.

ـ أبو عبد الله البصري: لم نعثر عليه.

ـ الباقلاني: لا يعتبر.

ـ الشيخ المفيد: يعتبر.

ـ القاضي عبد الجبّار: يعتبر.

ـ الشريف المرتضى: يعتبر.

ـ الشيخ الطوسي: يعتبر.

المسألة الخامسة: الحقيقة في صيغة الأمر

ـ أبو علي الجبّائي: الندب.

ـ أبو هاشم الجبّائي: الندب.

ـ الجصّاص: الوجوب.

ـ أبو عبد اللّٰه البصري: لم نعثر عليه.

ـ الباقلاني: الوقف.

ـ الشيخ المفيد: الوجوب.

ـ القاضي عبد الجبّار: الندب.

ـ الشريف المرتضى: الوقف.

ـ الشيخ الطوسي: الإيجاب.

المسألة السادسة: الأمر بعد الحظر

ـ أبو علي الجبّائي: لم نعثر عليه.

ـ أبو هاشم الجبّائي: لم نعثر عليه.

ـ الجصّاص: لم نعثر عليه.

ـ أبو عبد اللّٰه البصري: حكم الأمر المبتدأ.

ـ الباقلاني: حكم الأمر المبتدأ.

ـ الشيخ المفيد: الإباحة.

ـ القاضي عبد الجبّار: حكم الأمر المبتدأ.

ـ الشريف المرتضى: حكم الأمر المبتدأ.

ـ الشيخ الطوسي: حكم الأمر المبتدأ.

المسألة السابعة: تناول الأمر للكفّار

ـ أبو علي الجبّائي: يتناول.

ـ أبو هاشم الجبّائي: يتناول.

ـ الجصّاص: يتناول.

ـ أبو عبد الله البصري: يتناول.

ـ الباقلاني: يتناول.

ـ الشيخ المفيد: لم نعثر عليه.

ـ القاضي عبد الجبّار: يتناول.

ـ الشريف المرتضى: يتناول.

ـ الشيخ الطوسي: يتناول.

المسألة الثامنة: الواجب المخيّر

ـ أبو علي الجبّائي: يجب الكلّ.

ـ أبو هاشم الجبّائي: يجب الكلّ.

ـ الجصّاص: يجب واحد بعينه.

ـ أبو عبد الله البصري: لم نعثر عليه.

ـ الباقلاني: يجب واحد لا بعينه.

ـ الشيخ المفيد: يجب الكلّ.

ـ القاضي عبد الجبّار: يجب الكلّ.

ـ الشريف المرتضى: يجب الكلّ.

ـ الشيخ الطوسي: يجب الكلّ.

المسألة التاسعة: دلالة الأمر على المرّة أو التكرار

ـ أبو علي الجبّائي: المرّة.

ـ أبو هاشم الجبّائي: المرّة.

ـ الجصّاص: المرّة.

ـ أبو عبد اللّٰه البصري: المرّة.

ـ الباقلاني: الوقف.

ـ الشيخ المفيد: المرّة.

ـ القاضي عبد الجبّار: المرّة.

ـ الشريف المرتضى: الوقف.

ـ الشيخ الطوسي: المرّة.

المسألة العاشرة: دلالة الأمر على القضاء

ـ أبو علي الجبّائي: لم نعثر عليه.

ـ أبو هاشم الجبّائي: لم نعثر عليه.

ـ الجصّاص: لا يدلّ.

ـ أبو عبد اللّٰه البصري: لا يدلّ.

ـ الباقلاني: لا يدلّ.

ـ الشيخ المفيد: لم نعثر عليه.

ـ القاضي عبد الجبّار: لا يدلّ.

ـ الشريف المرتضى: لا يدلّ.

ـ الشيخ الطوسي: لا يدلّ.

المسألة الحادية عشرة: الفور أو التراخي في الأمر

ـ أبو علي الجبّائي: الوقف.

ـ أبو هاشم الجبّائي: الوقف.

ـ الجصّاص: الفور.

ـ أبو عبد اللّٰه البصري: لم نعثر عليه.

ـ الباقلاني: التراخي.

ـ الشيخ المفيد: الفور.

ـ القاضي عبد الجبّار: التراخي.

ـ الشريف المرتضى: الوقف.

ـ الشيخ الطوسي: الفور.

المسألة الثانية عشرة: الواجب الموسّع

ـ أبو علي الجبّائي: يتعلّق بجميع الوقت.

ـ أبو هاشم الجبّائي: يتعلّق بجميع الوقت.

ـ الجصّاص: يتعلّق بجميع الوقت.

ـ أبو عبد اللّٰه البصري: لم نعثر عليه.

ـ الباقلاني: يتعلّق بجميع الوقت.

ـ الشيخ المفيد: يتعلّق الوجوب بأوّل الوقت.

ـ القاضي عبد الجبّار: يتعلّق بجميع الوقت.

ـ الشريف المرتضى: يتعلّق بجميع الوقت.

ـ الشيخ الطوسي: يتعلّق بجميع الوقت.

المسألة الثالث عشرة: حقيقة ألفاظ العموم

ـ أبو علي الجبّائي: العموم.
ـ أبو هاشم الجبّائي: العموم.
ـ الجصّاص: العموم.
ـ أبو عبد اللّٰه البصري: لم نعثر عليه.
ـ الباقلاني: الوقف، يعني الاشتراك.
ـ الشيخ المفيد: العموم.
ـ القاضي عبد الجبّار: العموم.
ـ الشريف المرتضى: الاشتراك.
ـ الشيخ الطوسي: العموم.

المسألة الرابع عشرة: الاستثناء المتعقّب للجمل

ـ أبو علي الجبّائي: لم نعثر عليه.
ـ أبو هاشم الجبّائي: لم نعثر عليه.
ـ الجصّاص: يرجع إلى الأخير.
ـ أبو عبد اللّٰه البصري: يرجع إلى الأخير.
ـ الباقلاني: الوقف.
ـ الشيخ المفيد: يرجع إلى الكلّ.
ـ القاضي عبد الجبّار: التفصيل.
ـ الشريف المرتضى: الوقف.
ـ الشيخ الطوسي: يرجع إلى الكلّ.

المسألة الخامس عشرة: تخصيص العامّ بخبر الواحد

ـ أبو علي الجبّائي: لم نعثر عليه.

ـ أبو هاشم الجبّائي: لم نعثر عليه.
ـ الجصّاص: يجوز بالمخصص المنفصل.
ـ أبو عبد اللّٰه البصري: يجوز.
ـ الباقلاني: التوقّف لحدوث التقابل.
ـ الشيخ المفيد: لا يجوز.
ـ القاضي عبد الجبّار: لم نعثر عليه.
ـ الشريف المرتضى: لا يجوز.
ـ الشيخ الطوسي: لا يجوز.

المسألة السادس عشرة: تعارض العامّ مع الخاصّ

ـ أبو علي الجبّائي: لم نعثر عليه.
ـ أبو هاشم الجبّائي: لم نعثر عليه.
ـ الجصّاص: التعارض مع عدم العلم بالتاريخ.
ـ أبو عبد اللّٰه البصري: التعارض مع عدم العلم بالتاريخ.
ـ الباقلاني: التوقّف و التعارض مع عدم العلم بالتاريخ.
ـ الشيخ المفيد: التعارض مع عدم العلم بالتاريخ.
ـ القاضي عبد الجبّار: لم نعثر عليه.
ـ الشريف المرتضى: التوقّف.
ـ الشيخ الطوسي: تخصيص العام بالخاص.

المسألة السابع عشرة: تعريف البيان

ـ أبو علي الجبّائي: الدلالة.
ـ أبو هاشم الجبّائي: الدلالة.
ـ الجصّاص: لم نعثر عليه.

ـ أبو عبد اللّه البصري: العلم الحادث.

ـ الباقلاني: الدليل المتوصّل.

ـ الشيخ المفيد: لم نعثر عليه.

ـ القاضي عبد الجبّار: الدليل.

ـ الشريف المرتضى: الدلالة.

ـ الشيخ الطوسي: الدلالة.

المسألة الثامن عشرة: العامّ المخصّص

ـ أبو علي الجبّائي: بأيّ شيء خصّ صار مجملاً يحتاج إلى بيان.

ـ أبو هاشم الجبّائي: بأيّ شيء خصّ صار مجملاً يحتاج إلى بيان.

ـ الجصّاص: يجوز الأخذ بعمومه.

ـ أبو عبد اللّه البصري: التفصيل بما يفيده المخصّص أو الشرط.

ـ الباقلاني: يجوز الأخذ بعمومه.

ـ الشيخ المفيد: يجوز الأخذ بعمومه.

ـ القاضي عبد الجبّار: التفصيل بين ما يبقى له الظاهر و غيره.

ـ الشريف المرتضى: التفصيل بين ما يبقى له الظاهر و غيره.

ـ الشيخ الطوسي: التفصيل بين ما يبقى له الظاهر و غيره.

المسألة التاسع عشرة: تأخير البيان عن وقت الخطاب

ـ أبو علي الجبّائي: لا يجوز.

ـ أبو هاشم الجبّائي: لا يجوز.

ـ الجصّاص: يجوز في المجمل و لا يجوز في العامّ.

ـ أبو عبد اللّه البصري: يجوز في المجمل و لا يجوز في العامّ.

ـ الباقلاني: يجوز.

ـ الشيخ المفيد: يجوز في المجمل و لا يجوز في العامّ.

ـ القاضي عبد الجبّار: لا يجوز.

ـ الشريف المرتضى: يجوز إن لم يكن العامّ ظاهراً في الخلاف.

ـ الشيخ الطوسي: يجوز إن لم يكن العامّ ظاهراً في الخلاف.

و مع ملاحظة هذه المقارنة السريعة و التي تعكس لنا أهمّ المباحث المشتركة بين الأُصوليّين المتقدّمين يبدو لنا و بكلّ وضوح أنّ الشريفَ المرتضى لم يكن بصورة عامّة متأثراً بأحدٍ ممّن تقدّمه في اختياره للأقوال.

نعم، توجد نظريّات للشريف المرتضى في بعض المسائل تخالف المشهور و حتّى المُجمَع عليه من قبل الأُصوليّين، ولكن قد حُظيت بالقبول من قبل بعض الأُصوليّين لاحقاً، نحو مختاره في مسألة دلالة النهي على المرّة أو التكرار، حيث يختار الشريف المرتضى فيها القول بعدم دلالة النهي على التكرار، و يتوقّف في استظهار المعنى المراد على الدليل الخارجي.

هذه النظريّة و إنْ نسبت إلى الباقلاني أو قائلٍ شاذٍّ غير معلوم؛ إلّا أنّها عرفت لاحقاً من قبل الأُصوليّين بقولٍ مرفوضٍ مخالفٍ للإجماع أو المشهور، حتّى سعى بعض الأُصوليّين في إنكار نسبتها إلى الباقلاني، ولكنّه في التالي قد اختاره بعض المحقّقين من الأُصوليّين كالشيخ الطوسي و الفخر الرازي.[1]

علاقة الذريعة بسائر المصنّفات الأُصوليّة

لقد ذكر الشريفُ المرتضى في مقدّمة الذريعة بأنّه سوف يكون مختلفاً عن سائر الكتب المصنّفة في علم الأُصول، من حيث كثرة الخلافات في المباني، و يمكن لنا أن نحمل كلامه على مغايرته لسائر المصنّفات الأُصوليّة في الاختيارات و الآراء

---

١. لاحظ: العدّة، ج ١، ص٢٥٦؛ المحصول، ج ٢، ص٢٨٢؛ البحر المحيط، ج ٢، ص١٥٧ ـ ١٥٨.

و ليس في هيكليّة الأبحاث و نظام الأبحاث، أو حتّى عموم الأدلّة المطروحة في الأبواب، ونروم في ما يلي إلى دراسة علاقة الذريعة مع سائر المصنّفات الأُصوليّة من هذا المنظار.

و ينبغي الالتفات إلى أنّ كثيراً من تراث الأُصوليّين المتقدّمين على الشريف المرتضى كمصنّفات أبي علي و أبي هاشم الجبّائيَّيْن و أبي عبد اللّٰه البصري لم تتوفّر بأيدينا، فلم يمكن لنا القيام بمهمّة المقارنة بينها و بين الذريعة، و إن كان قد وردت أسماؤهم أكثر من سائر الأُصوليّين في هذا الكتاب، و قد أبدى الشريف المرتضى اهتماماً خاصّاً بآرائهم و نظريّاتهم، سواء كان موافقاً لهم أو مخالفاً.

و من باب المثال على ذلك: فقد اهتمّ الشريفُ المرتضى في طرح نظريّة أبي علي الجبّائي الخاصّة في حجّيّة خبر الواحد، و عقد لها بحثاً مستقلّاً، و قام بنقدها أيضاً،[١] و كذلك نقل و قبول إشكال أبي هاشم الجبّائي في البداء،[٢] و كذلك بسط نظريّة أبي عبد اللّٰه البصري بتفصيل في مسألة حجّيّة العامّ المخصّص في الباقي و استحسنه أخيراً.[٣] و بناءً عليه فقد حاولنا جهد الإمكان في تحقيق هذا الكتاب و في جميع أبواب الكتاب استخراج آرائهم من المصادر الأُصوليّة، و مقارنتها مع كلمات الشريف المرتضى.

و قد استثنينا جملة من المصنّفات الأُصوليّة المتقدّمة أو المعاصرة للشريف المرتضى من هذه المقارنة لأسباب مختلفة، و من تلك الكتب: رسالة في أُصول الفقه للعكبري (م ٤٢٨هـ)، و كتاب تقويم الأدلّة لأبي زيد الدبوسي (م ٤٣٠هـ)؛ و ذلك لأنّ هذَيْن الكتابَيْن على الظاهر لم يكونا بمتناول الشريف المرتضى أو أنّه لم يُعِرْ لهما اهتماماً، حيث لم يرجع إليهما، و لو من غير تصريح.

---

١. الذريعة، ج ٢، ص ١٣٧.

٢. المصدر، ج ٢، ص ١٧.

٣. المصدر، ج ١، ص ٥٧٣.

و لا يمكن لنا أن نعدّ المصنّفين المهمَّيْن: كتاب المجزي للهاروني، و كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري من مصادر الشريف المرتضى التي رجع إليها، مع وجود التشابه الكبير بينهما و بين كتاب الذريعة؛ فإنّ كلّاً من كتاب المجزي و كتاب المعتمد هو بمستوى كتاب الذريعة في الرجوع إلى المصادر المشتركة، و هي تراث المعتزلة عموماً، و تراث أبي عبد اللّٰه البصريّ و القاضي عبد الجبّار خصوصاً و عليه فلا يمكن لنا البتّ بكون كتابَي المجزي و المعتمد كانت مورد اهتمام الشريف المرتضى.

نعم، لا يخفى أنّ أبا الحسين البصري قام بنقض كتاب الشافي للشريف المرتضى، و من جانب آخر قد قام في بعض مواضع المعتمد بنقل أدلّة ذكره الشريف المرتضى من غير إشارةٍ إلى الشريف المرتضى، و نقض تلك الأدلّة و الإجابة عليها، و قد سعينا في تحقيق الكتاب إلى تعيين تلك المواضع و الإشارة إليها، ولكن لمّا كانت هذه الأجوبة قد تبلورت من خلال سير تطوّر البحث الأُصولي المعتزلي، فلا يمكن لنا على أساس تلك المسائل عدّ كتاب المعتمد من الكتب التي رجع إليها الشريف المرتضى أو العكس. و لعلّه من هذا الباب قام الفخر الرازي في كتابه المحصول بطرح إشكالٍ موحّد على كلٍّ من الشريف المرتضى و أبي الحسين البصري في عدم كون مفاد الخبر الواحد نظريّاً بعنوان أنّه «كلام واحد».[1]

و من خلال مقارنة عامّة بين كتاب الذريعة و سائر المصنّفات الأُصوليّة يمكن القول بأنّ الشريف المرتضى بذل اهتماماً فائقاً بتراث المعتزلة الأُصولي، و لم يكتفِ بنقل كثيرٍ من أقوالهم و أدلّتهم في كتابه فحسب، بل إنّ جملة من أبواب الكتاب

---

١. المحصول، ج ٤، ص ٢٣٢. و قد عدّ المرحوم الدكتور گرجي في كتابه أدوار أُصول الفقه (ص ٩٣) أبا الحسين البصري من جملة الأُصوليّين الذين اعتنى الشريف المرتضى بآرائه و نقلها، و ممّا قد تقدّم توضيحه يتبيّن عدم دقّة هذا الكلام.

و مباحثه قد تأثّرت بالأجواء الأُصوليّة لدى المعتزلة.

و من باب المثال فإنّ فصل «في أنّ الصحابة إذا اعتلّت بعلّتين أو استدلّت بدليلين هل يجوز لمن بعدهم أن يعتل أو يستدل بغير ذلك» خصائص التراث الأُصوليّ بين الأُصوليّين المعتزلة، وما اختاره الشريف المرتضى في بداية هذه المسألة هو اختيار جميع مشايخ المعتزلة عدا أبي عبد اللّٰه البصري.

و ينقل الشريف المرتضى في بحث التأويل اختياراً من «كلّ من صنّف في أُصول الفقه»، و البحث لم يُشَر إليه إلّا في تراث المعتزلة فحسب، بل قد صرّح أبو طالب الهاروني بكونه نصّ شيوخ المعتزلة.[١]

١. سائر مصنّفات الشريف المرتضى الأُصوليّة

يصرّح الشريف المرتضى في بداية كتابه الذريعة إلى أنّه قام بتنصيف رسائل مستقلّة في جملة من المباحث الأُصوليّة، أو قد تعرّض إليها في طيّات سائر مصنّفاته، و ربما شذّت مسائل مختصرة و معدودة لم يتطرّق إليها الشريف المرتضى بحثاً و دراسةً قبل تأليفه لكتاب الذريعة؛ حيث يقول:

> و لعلّ القليل التافه من مسائل أُصول الفقه، ممّا لم أملِ فيه مسألة مفردة مستوفاة مستقلة مستقصاة، لا سيّما مسائله المهمات الكبار . فأما الكلام في الإجماع فهو في الكتاب الشافي و الذخيرة مستوفىً، و كذلك الكلام في الأخبار. و الكلام في القياس و الاجتهاد بسطناه و شرحناه في جواب مسائل أهل الموصل الأُولى.
>
> و قد كنا قديماً أملينا قطعةً من مسائل الخلاف في أُصول الفقه، و علقنا عليه دفعات لا تحصى من غير كتاب يقرؤه المعلق علينا من مسائل الخلاف على

---

١. المجزي، ج٣، ص١٣٩.

غاية الاستيفاء دفعات كثيرة، و علقنا على كتاب العمدة مراراً لا تحصى.[١]

و جملة من هذه المصنّفات لم تصلنا مع كلّ الأسف، فمنها: جواب مسائل أهل الموصل، و كتاب الخلاف في أُصول الفقه، و تعليقاته على كتاب العمد للقاضي عبد الجبّار.

ولكن ممّا يحمد له أنّ هنالك مصنّفات و رسائل أُخرى وصلت إلينا من تراث الشريف المرتضى، اشتملت على المباحث الأُصوليّة، و يمكن لنا أن نعدّ من تلك الآثار:

١. **جواب المسائل التبّانيّات**: حيث تعرّض فيها الشريف المرتضى إلى باب الأخبار.[٢]

٢. **جواب مسألة في إبطال العمل بأخبار الآحاد.**[٣]

٣. **جواب المسائل الموصليّات الثالثة**: حيث اشتملت على مباحث الأخبار و القياس.[٤]

٤. **جواب المسائل الحلبيّات**: و قد اشتمل على مبحث التقليد و صحّته، إلّا أنّه لا زال من المصنّفات المفقودة.

٥. **جواب المسائل الرسيّة الأُولى**: و قد تعرّض فيه إلى بحث صحّة التقليد و شرائطه.[٥]

و قد تطرّق فيه أيضاً إلى مبحث تكليف الكفّار، و أشار إلى مصنّفٍ مستقلٍّ في هذا المجال، حيث قال: «هذه المسائل قد أحكمناها و استقصيناها في مسائل أُصول

---

١. الذريعة، ج ١، ص ١٩٥ ـ ١٩٦.

٢. رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢١.

٣. المصدر، ج ٣، ص ٣٠٧.

٤. المصدر، ج ١، ص ٢٠٢.

٥. المصدر، ج ٢، ص ٣٢٠.

الفقه، حيث دللنا على أنّ الكفّار مخاطبون بالشرعيّات».[١]

و بما أنّ هذه الرسالة قد صنّفت سنة ٤٢٩هـ، و قبل تصنيف كتاب الذريعة، فيكون الإشارة إلى تصنيف آخر في علم الأُصول غير الذريعة.

و الالتفات إلى هذه الملحوظة قد تفسّر لنا إشكاليّة الاختلاف بين المنقول عن الشريف المرتضى مع الموجود في كتاب الذريعة، و نورد على سبيل المثال شواهد على ذلك:

١. لقد نقل العلّامة الحلّي (م ٧٢٦هـ) في كتابه منتهى الوصول تقريراً مختصراً عن ثلاث أدلّة ذكرها الشريف المرتضى على اشتراك الأمر بين القول و الفعل،[٢] في حين أنّ الشريف المرتضى ذكر في الذريعةالدليلين الأولين فحسب.

٢. نقل الحمَّصي (بعد ٦٠٠هـ) في كتابه المصادر ـ بناءً على ما نقل الزركشي (م ٧٩٤هـ) عنه، حيث يعدّ هذا الكتاب من المصنّفات المفقودة أيضاً ـ عن الشريف المرتضى القول باشتراك صيغة الأمر بين الطلب و الإباحة، و التهديد و التحذير،[٣] بينما صرّح الشريف المرتضى في كتابه الذريعةباختيار القول باشتراك صيغة الأمر بين الأمر و الإباحة.[٤]

٣. و قد أشار صاحب المعالم (م ١٠١١هـ) في بحث مقدّمة الواجب إلى الاختلاف بين ما هو المشهور عن الشريف المرتضى في مقدّمة الواجب، و بين ما هو موجود في كتابيه الذريعة و الشافي.[٥]

---

١. رسائل الشريف المرتضى، ج٢، ص٣١٨.

٢. منتهى الوصول (مخطوط)، الورقة ١٩ ب.

٣. البحر المحيط، ج٢، ص٩٩، وص ١٠٣.

٤. الذريعة،ج١، ص ٢٥٢.

٥. معالم الدين، ص ٦٠.

٤. و من الشواهد الأُخرى ما نقله الشيخ الطوسي في كتاب العدّة عن شيخه الشريف المرتضى في باب الإجماع و وصفه بقوله الأخير، و هو تقرير مختلف عمّا هو المشهور عن الشريف المرتضى و المذكور في كتاب الذريعة، و ملخّصه: أنّ قول الإمام المعصوم قد يكون مخالفاً للإجماع ولكنّه لا يبدي رأيه؛ لأنّا أنفسنا نكون السبب في غيبته، و يجب علينا إزالة هذه الأسباب.[1]

ثمّ يقوم الشيخ الطوسي بمناقشة هذا الرأي الذي لم نعثر عليه في مصنّفات الشريف المرتضى، و لا يتّفق مع ظاهر كتاب الذريعة.[2]

و لا يخفى أنّ بعض هذه الاختلافات ترجع إلى التغيير في آراء الشريف المرتضى نفسه، فمن ذلك:

أ) ما صرّح بذلك المرتضى نفسه في مناقشة نظريّة التصويب لمويس بن عمران، أن طريقة ردّه فيما سبق على هذه النظريّة هي طريقة مخدوشة حسب تبدّل رأيه، و يقوم بمناقشة الطريقة السابقة، ويورد في الختام ردّاً جديداً في مناقشة نظريّة التصويب لمويس بن عمران.[3]

ب) ما تعرّض إليه الشريف المرتضى في رسالة جواب المسائل التبّانيّات في ضمن مناقشة أدلّة المثبتين لحجّيّة خبر الواحد، و في ذيل تشبيه احتمال الخطأ في خبر الواحد باحتمال الخطأ في الفتوى يبحث عن عدم جواز التقليد للعاميّ بصورة مسهبة، و يتمسّك بالدليل المشهور الذي يورده المنكرون لجواز التقليد المبني على المقارنة بين أُصول الدين و فروعه، و عليه فلا يجوز التقليد للعامي.[4]

---

١. العدّة، ج ٢، ص ٦٣١.

٢. الذريعة، ج ٢، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

٣. المصدر، ص ٢٦٥ و ما يليه.

٤. لاحظ: رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٤٢ ـ ٤٣. و لا يبعد احتمال كون الشريف المرتضى في هذا المقام متمسّكاً بدليلٍ جدلي في الإجابة على أدلة المثبتين لخبر الواحد، و لم يكن في مقام الاستدلال على عدم جواز التقليد لزوماً.

ولكنّه في رسالة جوابات المسائل الرسيّة الأُولى و كذلك في كتاب الذريعة عدّ هذا الدليل «غلطاً فاحشاً» و مخالفاً للإجماع، و قام بردّ هذا الدليل و جزئيّاته بالتفصيل.[١]

و بعد مقارنة عامّة بين الذريعة و سائر التراث الأُصوليّ للسيّد المرتضى يمكن القول بأنّ السيّد المرتضى اكتفى في بعض المواضع من كتابه الأخير ـ أعني الذريعة ـ بتحرير ما كتبه سابقاً في مصنّفاته الأُصوليّة و نقلها بتغيير يسير[٢]، و من هذه الجهة قد يمكن تفسير بعض ما يرى من التهافت بين كلماته في بعض الأبواب، مثل موقفه من الاجتهاد في بابي الاجتهاد و الإجماع.[٣]

و مضافاً إلى اختلاف المسائل يبدو مما انتهجه الشريف المرتضى حسب ما وعد به في مقدّمة كتابه الذريعة من عدم التطويل في الكتاب، أنّه التزم بالاختصار في جملة من المسائل، و منها:

أ) ما نلاحظه في بحث خبر الواحد و أشرنا إليه سابقاً، حيث لم يتعرّض إلى الأدلّة الخاصّة بالإماميّة في إنكار حجّيّة خبر الواحد في كتاب الذريعة، بينما أوردها مفصّلة في رسائله.

ب) و كذلك في بحث تكليف الكفّار، فإنّه و إن أشبع الكلام في أدلّة النافين و المثبتين في كتابه الذريعة،[٤] إلّا أنّه في جواب المسائل الرسيّة ـ التي قد تمّ تأليفها قبل كتاب الذريعة ـ تعرّض إلى تفاصيل أكثر و التفريق بين المرتدّ و الكافر حسب رأي الشريف المرتضى،[٥] و لم نجد هذا التفصيل في كتاب الذريعة.

---

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٣٢١؛ الذريعة، ج ٢، ص ٣٨٢ ـ ٣٨٤.
٢. على سبيل المثال انظر ما في هذه المقدّمة من المقارنة بين الذريعة و العدّة.
٣. الذريعة، ج ٢، ص ٢٥٠، ٢٥٦، ٣٧٧.
٤. المصدر، ج ١، ص ٣٠١ ـ ٣٠٧.
٥. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٣١٩.

و مع ملاحظة عدم وصول قسم كبير من تراث الشريف المرتضى إلينا، خاصّة تراثه الأُصولي، لم نتمكّن من متابعة إرجاعات الشريف المرتضى إلى سائر مصنّفاته، و التي يمكن أن نقتفي أثرها على احتمالٍ كبير في مصنّفاته المفقودة، نحو إحالاته في مناقشة نظريّة التصويب لمويس بن عمران إلى سائر مصنّفاته.[١]

و أمّا رسالة الحدود و الحقائق المنسوبة إلى الشريف المرتضى و التي في نسبتها إليه تأمّل واضح،[٢] فقد أشرنا إلى الاختلاف بينها و بين كتاب الذريعة في بعض المسائل، ولكن لم نعتبرها اختلافاً في آراء الشريف المرتضى.

٢. الجصّاص

يعتبر أحمد بن عليّ الرازيّ الجصّاص الحنفي (م ٣٧٠هـ) صاحب كتاب الفصول، من أعلام الأُصوليّين الذين اعتنى بآرائهم الشريف المرتضى في الذريعة. و الخلافات بينه و بين الشريف المرتضى من حيث المباني الكلاميّة و الأُصوليّة و الفقهيّة كثيرة جدّاً، ولكنّ الشريف المرتضى لم يورد اسمه و لا اسم كتابه المبسوط في علم الأُصول المسمى بـ: الفصول في الذريعة، و حتّى عند حكايته لأقوال لم نعثر عليها إلّا في كتاب الفصول.[٣]

ولكن من خلال نظرة عامة في الأدلّة و الإشكالات المطروحة في كتاب الذريعة نلاحظ حجماً كبيراً من هذه الأدلّة ـ سواء نقلت أو نقدت من قِبَل الشريف المرتضى ـ قد طرحت من قبل في كتاب الفصول للجصّاص.

و مع هذا كلّه لا يمكن أن نقضي جزماً باعتماد الشريف المرتضى على هذا

---

١. لاحظ مضافاً إلى ما تقدم: الذريعة، ج ٢، ص ٢٦٧.

٢. و قد صرّح بذلك غير واحدٍ من المحققين، لاحظ: مكتبة الشريف المرتضى، المنشور في مجلة كتاب شيعة، العدد ٩ ـ ١٠، ص ١١٢.

٣. لاحظ مثلاً: الذريعة، ج ١، ص ٥٦٦.

الكتاب؛ لأنّ الجصّاص يُعدّ ناقلاً لتراث الأُصوليّين المتقدّمين عليه، و كتابه الفصول مليء بنقل مختلف الأقوال، و من المحتمل أنّ الشريف المرتضى كان باستطاعته الرجوع إلى بعض تلك المصادر و ليس جميعها.

و من جهة أُخرى فإنّ من خلال الرجوع إلى تراث المعتزلة يمكن ملاحظة قسم كبير ممّا ورد في كتاب الفصول منقولاً في تلك المصنّفات كالمغني و المعتمد، و عليه فمن المحتمل جدّاً أن ما نقله الشريف المرتضى عن الجصّاص ـ في خصوص هذه الموارد ـ كانت بواسطة مصنّفات القاضي عبد الجبّار.

نعم، تبقى موارد نحو الأخبار المخالفة للقياس، و التي كانت منحصرة بكتاب الفصول قبل كتاب الذريعة، حيث لم نجد مصدراً مشتركاً بين الجصّاص و الشريف المرتضى، و لا واسطةً في البين.

و يمكن أن نعدّ من أوضح و أشهر تأثيرات الجصّاص على سائر الأُصوليّين ـ بما فيهم الشريف المرتضى ـ هو البحث عن الأدلّة السمعيّة في وجوب التأسّي بالنبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله، و الذي اعتمد فيه الشريف المرتضى كسائر الأُصوليّين بالتعبير القرآني، وقوله جلّ و علا فاتّبعوه.

و هذا الاستدلال طرح لأوّل مرّة في كتاب الفصول من بين التراث الأُصولي الواصل إلينا، بينما لم يرد هذا التعبير القرآني في الآيات الخاصّة بشأن النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله، بل ما ورد في الآيات الخاصّة به هو ﴿وَ اتَّبِعُوهُ﴾، في قوله عزّ و جلّ: ﴿قُلْ يا أَيُّها النّاسُ إِنّى رَسُولُ اللّهِ إِلَيْكُمْ جَميعاً الَّذى لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ لا إِلٰهَ إِلّا هُوَ يُحْيى وَ يُميتُ فَآمِنُوا بِاللّهِ وَ رَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذى يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَ كَلِماتِهِ وَ اتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾.[١]

---

١. الأعراف (٧): ١٥٨.

و من خلال الرجوع إلى كتاب المغني نستطيع أن نقطع الشكّ باليقين و يتّضح جليّاً أنّه وقع في هذا الاشتباه حتّى مثل القاضي عبد الجبّار في نقله للآية كاملة، و قد سرى هذا الاشتباه إلى سائر المصنّفات الأُصوليّة[١]، و إن كنّا نحتمل ـ كما سبق ـ أنّ مصدر اشتباه الشريف المرتضى هو الرجوع إلى مصنّفات القاضي عبد الجبّار، و ليس الرجوع المباشر إلى كتاب الفصول.[٢]

٣. مصنّفات الباقلاني

و لا توجد لدينا شواهد لمراجعة الشريف المرتضى لمصنّفات الباقلاني أو المراودة العلميّة معه، خلافاً للقاضي عبد الجبّار، و لم نجد أيّة إشارة من الشريف المرتضى إلى الباقلاني و مصنّفاته، سوى ما ورد في مقدّمة الذريعة من إشارة احتماليّة إلى كتاب التقريب و الإرشاد.

و من جهة أُخرى، لا ريب في وجود الخلافات الكثيرة في المباني الكلاميّة و الأُصوليّة بين الشريف المرتضى و الباقلاني، و قد شنّ الباقلاني هجمات شديدة و نقوداً كثيرة على القدريّة أو المعتزلة في كتابه التقريب و الإرشاد.

و في نفس الوقت يمكن لنا أن نلمس بوضوح كلام الباقلاني و نقتفي أثر نقوده في طيّات كتاب الذريعة، و الشريف المرتضى في ختام بحوثه و اختياراته خاصّة في مباحث الألفاظ يقترب من رأي القاضي الباقلاني، و ميله إلى التوقف في المسائل، كما تقدّم مستقصىً.

مضافاً إلى هذا، فإنّ كثيراً من الأدلّة المذكورة في كتاب الذريعة وردت فيما سبق في كتاب التقريب و الإرشاد للباقلاني، بحيث استطعنا أن نرفع الإبهام و الإجمال عن

---

١. المغني، ج ١٧، ص ٢٦٠.

٢. الذريعة، ج ٢، ص ١٦٣.

نصّ الذريعة من خلال الرجوع إلى كتاب التقريب للباقلاني،[١] و هو ممّا يتّضح من خلال ملاحظة هذا التحقيق.

و لكن يبقى بعض الأدلّة التي تقدّم من القاضي الباقلاني الاعتراض عليها، ولكنّه قبلت من قبل الشريف المرتضى فيما بعد، و لم يلتفت إلى الإشكال الذي طرحه الباقلاني و لم يجب عنه.[٢]

نعم، يظهر أيضاً من خلال الرجوع إلى بعض كلمات الشريف المرتضى أنّه في مقام الإجابة عن الإشكال الذي طرحه الباقلاني على المبنى الأُصولي الذي يتبعه الشريف المرتضى[٣].

و قد مضى أنّ نظريّة دلالة الاستعمال على الحقيقة ـ و هي النظريّة المشهورة و المنسوبة للشريف المرتضى ـ وردت في كتاب التقريب و الإرشاد للباقلاني استطراداً في بحث العامّ و الخاصّ.

ولكن مع ذلك كلّه يبقى الاختلاف الكثير بين القاضي الباقلاني و الشريف المرتضى هو الأكثر في قبول أو نقد جملة من الأدلّة و الآراء، و ذلك نتيجة الخلاف الواسع في المباني بين المدرسة الأُصوليّة للشريف المرتضى و التي تقرب من مدرسة المعتزلة، و المدرسة الأشعريّة التي ينتمي إليها الباقلاني و البون الشاسع بينها و بين القدريّة أو قل المعتزلة.[٤]

و من الجدير بالذكر أن جملة من الأقوال التي حكاها الشريف المرتضى و لم نجد أثراً عن ذويها، إنّما كانت معتمدة على نقل القاضي الباقلاني، نحو ما نقله الشريف المرتضى في البحث عن شروط حسن الأمر أو تقدّم الأمر من أهل العدل،

---

١. لاحظ مثلاً: الذريعة، ج ١، ص ٢٤٠.

٢. المصدر، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

٣. المصدر، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

٤. المصدر، ص ٣١٩.

و هو مختصر من التفصيل الذي حكاه الباقلاني عن القدريّة.[۱]

و يمكن أن نعدّ من أهمّ تأثيرات كتاب التقريب على الذريعة هو في جانب نقل الأحاديث في المباحث، و على سبيل المثال نذكر ما نقله الشريف المرتضى في البحث عن الأدلّة السمعيّة في دلالة الأمر على الوجوب، و هي أربعة أحاديث وردت بتعابير مختلفة في المصادر الحديثيّة و الأُصوليّة؛ إلّا أنّ الاستدلال بهذه الأحاديث الأربع وبتلك الألفاظ خاصّة وردت في كتاب التقريب و الإرشاد للباقلاني فقط.

و الطريف هو سهو الباقلاني الواضح في نقل الحديث الثالث، و هو خلطه بين حديثين مختلفين في باب متعة الحجّ و وجوب حجّة الإسلام، ممّا أدّى إلى عرض رواية ملفّقة و متناقضة المعنى، و قد نقله الشريف المرتضى من غير التفات إلى هذا الإشكال و التناقض. و قد سرى هذا الخلط و عدم التنبّه إلى سائر الكتب الأُصوليّة، سوى بعض الأُصوليّين المتأخّرين الذين تنبّهوا إلى هذا التناقض و الدمج الخاطئ.[۲]

و كذلك الحديث الرابع، حيث روي عن أبي سعيد بن المعلّى، و قد ورد الراوي اشتباهاً في التقريب «أبو سعيد الخدري»، و قد وقع الشريف المرتضى في الخطأ نفسه.[۳]

و يستكشف من خلال ملاحظة الاختلافات الجزئيّة في نقل الروايات و عرضها على سائر المصادر الحديثيّة و الكتب الأُصوليّة أنّ الشريف المرتضى أبدى اهتماماً بالغاً بكتاب التقريب و الإرشاد، حيث إنّ بعض تلك المنقولات يشابه نقل الباقلاني فحسب.[٤]

---

۱. الذريعة، ج ۱، ص ٤۰۷؛ التقريب و الإرشاد، ج ۲، ص ۲۸۹ ـ ۲۹۰.

۲. راجع ما كتبناه في التعليق على هذا الحديث في تحقيقنا هذا.

۳. الذريعة، ج ۱، ص ۲۸۲. ولاحظ التعليقات في الهامش حيث سعينا إلى تبيين مواضع الاشتباه و مدى ميزان التأثير و التأثّر.

٤. لاحظ مثلاً: الذريعة، ج ۱، ص ۳۷۲ ـ ۳۷۳، و ٦۳٤.

٤. الشيخ المفيد

لم يصلنا اليوم مصنّف أُصولي للشيخ محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري البغدادي (م٤١٣هـ) سوى الرسالة المختصرة المعروفة بـ: التذكرة بأُصول الفقه، حتّى نقوم من خلاله المقارنة بينه و بين الذريعة في كيفيّة الاستدلال و ذكر الأدلّة، و إن كان الذي يفهم من كلام الشيخ الطوسي في ديباجة العدّة أنّ كتاب الشيخ المفيد (المفقود) أيضاً كان مختصراً.[١]

و لكن لا ريب فيما هو المشهور من تلمذة الشريف المرتضى على الشيخ المفيد، و مع هذا لم نجد في كتاب الذريعة أيّة إشارة إلى الشيخ المفيد و تراثه، خلافاً للشيخ الطوسي حيث قد أشار في مقدّمة العدّة إلى رسالة الشيخ المفيد المختصرة. و الشريف المرتضى لم يشر إلى هذه الرسالة فحسب، بل الذي يظهر من تعبيره عدمُ وجود تأليف مستقلٍ في علم الأُصول للإماميّة قبل كتاب الذريعة.[٢]

و أمّا مختارات الشريف المرتضى فهي في بعض الموارد توافق مختارات أُستاذه الشيخ المفيد، و لكنّها تخالفه في موارد أُخرى، و لا يلاحَظ في جميع تلك الموارد اهتمامٌ خاصّ بآراء و نظريّات الشيخ المفيد الأُصوليّة،[٣] بل و أكثر من ذلك يمكن لنا أن نستشف عدم اهتمامه في بعض الأحيان، فمن ذلك:

أ) و هو مثاله الواضح في البحث عن حجّيّة خبر الواحد، حيث يصرّح الشيخ المفيد بحجّيّة خبر الواحد إذا كانت معه قرينة تؤدّي إلى «العلم» و «صدق المخبِر»، و يعتبره رأي جمهور الشيعة و كثيرٍ من المعتزلة.[٤]

---

١. العدّة، ج ١، ص ٣.

٢. الذريعة، ج ١، ص ١٩٧.

٣. المصدر، ص ٣٠٨، و ٣١١.

٤. التذكرة بأُصول الفقه، ص ٤٤؛ أوائل المقالات، ص ١٢٢.

بينما الشريف المرتضى يذكر هذا الرأي كنظريّة النظّام الخاصّة، و لم يشر إلى موافقة أستاذه الشيخ المفيد له.[١]

ب) و في أدلّة القائلين باستحالة التعبّد بالقياس، يورد الشريف المرتضى نظريّة ينسبها الشيخُ الطوسي لاحقاً إلى الشيخ المفيد، و يحكي تأييدها من قبل الشريف المرتضى،[٢] و هو نقلٌ ينبغي أن يكون من تصنيفٍ للشريف المرتضى في باب القياس، و قد تحوّل في كتاب الذريعة ـ الذي صنّف بعد ذلك ـ إلى نقلٍ محض، من دون ذكر القائل، و الاهتمام به.[٣]

و هناك مواقف قد يستظهر منها اعتماد الشريف المرتضى على كتاب الشيخ المفيد، ولكنّ التأمّل فيها يعطي الجَزم بخلافه، فمنها:

أ) الاستدلال بآية ذبح البقرة على جواز تأخير البيان و الذي لم نجد مستدلاًّ بها غير الشيخ المفيد فيمن تقدّم على الشريف المرتضى، ولكنّ الاستدلال نفسه لم يختصّ بتذكرة الشيخ المفيد، فقد وردت سابقاً في كتاب الفصول للجصّاص كدليلٍ مردود.[٤]

ب) و كذلك نظريّة الشريف المرتضى في حجّيّة الإجماع، و أنه حجّة لكشفه عن قول المعصوم، وعدم اعتباره بما هو إجماع، فقد وردت بعينها في كلام الشيخ المفيد، و لمّا كانت هذه النظريّة هي الرائجة و المشهورة لعلماء الشيعة، فقد لا يكون كلام الشريف المرتضى ناظراً إلى كلام الشيخ المفيد.[٥]

---

١. الذريعة، ج ٢، ص ١٠٨.

٢. العدّة، ج ٢، ص ٦٥٢.

٣. لاحظ: الذريعة، ج ٢، ص ٢٧٩.

٤. لاحظ الفصول، ج ١، ص ٦٥؛ الذريعة، ج ١، ص ٦٠١ و ٦٠٣.

٥. راجع: الذريعة، ج ٢، ص ١٩٩.

٥. القاضي عبد الجبّار

و يعدّ أهمّ مصنّف أُصولي للقاضي عبد الجبّار الهمداني (م ٤١٥هـ) هو كتاب العمد الذي لم يصلنا اليوم، و قد سعينا في هذا التحقيق لكتاب الذريعة أن نبحث عن آرائه في المصنّفات التي استقت آراءه من كتاب العمد مباشرةً، و أهمّها بلا شكّ كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري (م ٤٣٦هـ)، حيث يعتبر هذا الكتاب بمثابة تحرير أو تقرير لكتاب العمد و لمجلس درس القاضي عبد الجبّار.

و رجعنا كذلك إلى جزء الشرعيّات من كتاب المغني الذي تطرّق فيه إلى المسائل الأُصوليّة بصورة محدودة و من رؤية كلامية.

و رجعنا أيضاً إلى المجزي لأبي طالب الهاروني الذي يحكي لنا كثيراً من المباحث المفصّلة الدارجة في المدرسة الأُصوليّة المتقدّمة للمعتزلة و التي لم تصل إلينا اليوم.

و بالنسبة إلى تلمذة الشريف المرتضى عند القاضي عبد الجبّار، فقد ذكر الحاكم الجشمي،[١] ـ و تبعه ابن المرتضى في طبقات المعتزلة[٢] ـ الشريف المرتضى من عداد تلامذة القاضي عبد الجبّار، ولكن الظاهر ـ كما حقّقه العلّامة الجعفري ـ أنّه وقع خلطٌ بينه و بين أخيه الشريف الرضيّ؛ حيث لا يوجد شاهد ـ سوى ما ذكره الجشمي ـ على تتلمذ الشريف المرتضى عند القاضي عبد الجبّار.[٣]

و قد أشار الشريف المرتضى في مقدّمة الذريعة إلى أنّه قام بالتعليق على كتاب العمد مراراً، ولكنّه في كتاب الذريعة لم يذكر اسم القاضي عبد الجبّار بتاتاً.

---

١. فضل الاعتزال، ص٣٨٣.

٢. طبقات المعتزلة، ص١١٧.

٣. لاحظ مقال: الكلام عند الإماميّة نشأته، تطوره، و موقع الشيخ المفيد منه (٢)، للشيخ محمّد رضا الجعفري، المنشور في مجلّة تراثنا، العدد ٣٢، ص٨٨.

نعم، يتعرّض إلى آرائه في طيّات الكتاب، و يشير إليه بعبارات ـ تارةً بالتعظيم ـ على نحو القيل لبعض الأُصوليّين، و قد ورد التعبير عنه مرّتين بعنوان: «بعض من يشار إليه في أُصول الفقه»[١] و في مورد واحد بعنوان: «بعض من تكلّم في أُصول الفقه من الموجودين المحققين»،[٢] و قد تبيّن من خلال تحقيقنا للكتاب أنّ المقصود من الأخير القاضي عبد الجبّار قطعاً، و في الأوّلين و بقرينة ما في المجزي و المعتمد أنّ المراد به القاضي أو أحد شيوخ المعتزلة.

مع هذا كلّه إنّ من الواضح جدّاً مدى تأثير القاضي عبد الجبّار و مصنّفاته على الذريعة، و هو ما يتجلّى من خلال تحقيقنا للكتاب، بحيث إنّ قسماً كبيراً من الأدلّة و النقوض و الإشكالات المطروحة في الكتاب وردت بعينها في كتاب المغني أو المصنّفات الناظرة إلى كتاب العمد من تراث القاضي عبد الجبّار، و من طريفها:

أ) ما ورد من التعبير عن الحديث المشهور «لا تجتمع أمتي على خطأ»، حيث ذكره الشريف المرتضى مستنداً للإجماع، و هو في الواقع مضمون أحاديث بهذا المفاد، و ليس عين اللفظ، و لم يرد بهذا اللفظ في المصادر الحديثيّة و حتّى الأُصوليّة، إلى قبل كتاب المغني للقاضي عبد الجبّار،[٣] و الظاهر أنّه من تعبيره، و قد سرى إلى المصنّفات الأُصوليّة بعده و منها كتاب الذريعة.[٤]

ب) ما قام به الشريف المرتضى من نقل عبارات العمد من غير إشارةٍ إلى المصدر، و منه على سبيل المثال ما أورده في بحث جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى من نقل عبارةٍ مطوّلة،[٥] و قد وردت بعينها في كتاب العدّة للشيخ الطوسي، و قال الشيخ

---

١. الذريعة، ج ١، ص ٤٥٢؛ و ج ٢، ص ٣٩٤.

٢. المصدر، ص ٤٩٥.

٣. لاحظ: المغني، ج ١٧، ص ١٨٠.

٤. الذريعة، ج ٢، ص ٢٠١، و لاحظ أيضاً، ج ٢، ص ١٠١، و ما أوردناه في الهامش.

٥. المصدر، ج ١، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

في خاتمة العبارة: «هذه ألفاظه [أي: ألفاظ أبي الحسن عبد الجبّار بن أحمد] بعينها، قد سقناها على ما ذكره في كتاب العمد».[١]

ج) و يبدو تأثير القاضي عبد الجبّار على الشريف المرتضى بوضوح في مبحث جواز التمسّك بظاهر العامّ المخصَّص، من غير تصريحٍ باسم القاضي؛ حيث ينقل الشريف المرتضى ضمن عدّ الأقوال في المسألة، اختيارَ أبي عبد اللّٰه البصريّ القائل بنحوٍ من التفصيل، ثمّ يقوّي رأيه بقوله: «هذه الطريقة أقوى شبهة من كلّ شيء قيل في هذا الباب»، ولكنّه في الختام يختار قولاً آخر بالتفصيل يشبه قول أبي عبد اللّٰه البصريّ.[٢]

و عند الرجوع إلى عبارة الشيخ الطوسي في العدّة نلاحظ أنّ ناقل كلام أبي عبد اللّٰه البصريّ هو القاضي عبد الجبّار في كتابه العمد.[٣]

و يحكي أبو الحسين البصريّ رأي القاضي عبد الجبّار في المسألة، و هو عين ما اختاره الشريف المرتضى في الخاتمة.[٤]

د) تأثّر الشريف المرتضى في هيكليّة الأبحاث و تنسيقها بتراث القاضي عبد الجبّار، و من ذلك:

١. في مبحث تقسيم الأفعال اختار الباقلاني[٥] و القاضي عبد الجبّار[٦] تقسيمين مختلفين للأفعال و اكتفى الشريف المرتضى بما أورده القاضي عبد الجبّار.[٧]

---

١. العدّة، ج ١، ص ٥٥ ـ ٥٦.
٢. الذريعة، ج ١، ص ٥٧٣ ـ ٥٧٤.
٣. العدّة، ج ٢، ص ٤٢٦.
٤. المعتمد، ج ١، ص ٢٨٧.
٥. التقريب و الإرشاد، ج ١، ص ٢٣٢.
٦. المعتمد، ج ١، ص ٣٢٤.
٧. الذريعة، ج ٢، ص ١٥١.

٢. و من المحتمل قويّاً أن يكون تقسيم المباحث في المجمل و المبيّن في الذريعة على أساس كلام القاضي عبد الجبّار.[١]

٣. و بفضل نقولات المجزي عن كتاب العمد يتَّضح أن مباحث الحظر و الإباحة متأثّرة جدّاً من كلام القاضي عبد الجبّار في العمد، و عليه يحتمل أن يكون تذييل مباحث الحظر و الإباحة بالبحث عن الأملاك و الاستحقاق ـ الذي كان يظنّ انفراد الذريعة به ـ على أساس كتاب العمد.

إنّ ملاحظة هذا التأثير و العلاقة بين الذريعة و تراث القاضي عبد الجبّار يساهم كثيراً في حلّ إبهامات كثيرة من نصوص الذريعة، فعلى سبيل المثال: ما ذكره الشريف المرتضى في تعريف الظنّ هو على احتمال كبير ـ و على أساس ما نقله ابن الملاحمي ـ مأخوذ من كلام القاضي عبد الجبّار.

فالتعريف الذي ذكره المرتضى لا يخلو من إبهام و إغلاق في العبارة، و هو قوله: «أمّا الظنّ فهو ما يقوّي كون ما ظنّه على ما يتناوله الظنّ و إن جوّز خلافه»،[٢] في حين أنّ تعريف القاضي يفيد المضمون بعبارةٍ أوضح، و هو قوله: «المقوّي عند الظانّ كون المظنون على ما ظنّه و يجوّز مع ذلك كونه على خلافه»،[٣] و عليه يتّضح المقصود من كلام الشريف المرتضى.

و نظير هذا الإجمال ما ورد في تقسيم الكلام، و عبارة الشريف المرتضى فيه: «لأنّ المخاطب غيره إمّا أن يعرفه حال نفسه مع حال غيره»، و من خلال الرجوع إلى المعتمد يتضح أنَّهُ تحريرٌ من تقسيم القاضي عبد الجبّار.[٤]

---

١. الذريعة، ١، ص ٥٦١، و لاحظ الهامش في أوّل الفصل.

٢. المصدر، ص ٢٢٨.

٣. المعتمد، ج ١، ص ٢١.

٤. الذريعة، ج ١، ص ٢١٧؛ المعتمد، ج ١، ص ٢١.

علاقة الذريعة بالعدّة

يمكن لنا أن نستنتج من خاتمة مقدّمة الشريف المرتضى ـ المطوّلة نسبيّاً ـ في الذريعة أنّ هنالك رسائل و مصنّفات متفرّقة أُصوليّة للشريف المرتضى في علم الأُصول، و لم يكن هنالك تأليفٌ مستقلٌّ للإماميّة في علم الأُصول، و لم يشر إلى رسالة التذكرة للشيخ المفيد أيضاً، كما أشرنا إلى ذلك.[١]

و في مقابل هذا التصريح نجد تصريحاً آخر للشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي (م٤٦٠هـ) في مقدّمة العدّة؛ حيث يصرّح بعدم وجود تصنيفٍ أصوليّ معتدٍّ به بين الإماميّة، سوى رسالة مختصرة للشيخ المفيد و بعض الأمالي و الرسائل للشريف المرتضى، حيث يقول:

> و لم يصنّف أحد من أصحابنا في هذا المعنى، إلّا ما ذكره شيخنا أبو عبد اللّٰه رحمه اللّٰه في المختصر الذي له في أُصول الفقه و لم يستقصيه، و شذَّ منه أشياء يحتاج إلى استدراكها، و تحريرات غير ما حرَّرها فإنّ سيّدنا الأجل المرتضى ـ قدّس اللّٰه روحه ـ و إن كثر في أماليه و ما يقر عليه شرح ذلك، فلم يصنّف في هذا المعنى شيئاً يرجع إليه، و يجعل ظهراً يستند إليه.[٢]

و هذا ما يبدو تعارضاً بين التصريحين في الوهلة الأُولى.

و من جهة أُخرى نلاحظ من خلال التصفّح في طيّات كتاب العدّة التشابه الكبير بينه و بين كتاب الذريعة، و قد أدّى هذا التشابه الشديد بين الكتابين إلى أن يستفاد من نصّ العدّة في هذا التحقيق و التحقيقين السابقين كنسخة بدل في تصحيح المتن.

و لا يمكن لنا توجيه هذا التشابه الكبير بأنّه من باب توارد الخاطر، أو عدم استبعاد

---

١. الذريعة، ج ١، ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

٢. العدّة، ج ١، ص ٣ ـ ٤.

أنْ يكون التصنيف من غير اطّلاع أحدهما بالآخر، أو حتّى برجوع هذا التشابه إلى مصادر مشتركة للكتابين.

و يشمل التشابه بين الكتابين هيكليّة الأبحاث أيضاً، و لا يوجد فارق مهمّ بين الكتابين إلّا في أمرين، و هما: حذف بعض مباحث مقدّمات علم الأُصول، و مكان مبحث الأخبار في الكتابين.

ففي مقدّمة العدّة تعرّض الشيخ الطوسي إلى بعض المباحث التي لم يتعرّض لها الشريف المرتضى في الذريعة، نحو بحث معاني بعض الحروف، و إن صرّح الشيخ الطوسي بأنّها مباحث لغويّة.[١]

نعم، من خلال الرجوع إلى سائر المصنّفات الأُصوليّة نجد أنّ هذا الأمر ليس من مفردات الشيخ الطوسي، و قد وردت هذه البحوث في المصنّفات الأُصوليّة المعهودة المتقدّمة أو المعاصرة للشيخ الطوسي.[٢]

و يبدو من الشريف المرتضى أنّه عدّ هذه المباحث من زوائد علم الأُصول، فلم يتعرّض لها، و قام بحذفها.

و قد أشار الشيخ الطوسي في مقدّمة كتابه إلى منهجه في الأبحاث و هيكليّتها، و يشير إلى المنهج السائد في ترتيب الأبواب بين المصنّفات الأُصوليّة ـ و التي نراها في الذريعة و المصنّفات الأُصوليّة للمعتزلة قبلها ـ و يتقبّلها، ثمّ يرى بعد سطور يسيرة في بيان استدراكي أنّ من الأرجح تقديم مبحث الأخبار على سائر المباحث الأُصوليّة.

و بعد هذه التفاصيل لا يمكن لنا أن نقول بأنّ أحد المصنِّفين (الشيخ الطوسي أو الشريف المرتضى) قد تأثّر أحدهما بالآخر في هيكليّة الكتاب، و حذف و تقديم و تأخير بحثٍ ما.

---

١. العدّة، ج ١، ص ٣١.

٢. لاحظ مثلاً: المعتمد، ج ١، ص ٣٨؛ العدّة لأبي يعلى، ج ١، ص ٢٠٠.

و للاطّلاع على علاقة مصنَّفٍ بنظيره ينبغي أوّلاً ملاحظة تاريخ تأليفهما، و لكن متابعة تاريخ تأليف هذين الكتابين لا تحلّ لنا المعضلة.

فمن المعلوم أنّ الشريف المرتضى أكمل كتاب الذريعة في سنة ٤٣٠ هـ، كما مضى ذلك، أي عندما كان الشيخ الطوسي في بغداد، و في جوار شيخه الشريف المرتضى، و لكنّنا لم نطّلع على تاريخ الشروع في تصنيفه، و إن كان الظاهر ـ كما يلوح من مقدّمة الشريف المرتضى ـ أنّ بداية تصنيف الذريعة كان في أُخريات حياة الشريف المرتضى، و لذلك فمن المحتمل قويّاً أن لا توجد فاصلة زمنيّة كثيرة بين الشروع بالتنصيف و الانتهاء منه.

و أمّا تاريخ تصنيف كتاب العدّة، فذلك ما لم نطّلع عليه، سوى أنّه قد صنّف قبل سنة ٤٥٠هـ، و حينما كان الشيخ الطوسي في بغداد،[١] و التواريخ المذكورة من قبل المتأخّرين تخمينيّة كلّها و من خلال القرائن فحسب، فمن القرائن المهمّة في المقام هي مقارنة العدّة بالذريعة، في حين أنّ نسبة هذين الكتابين غير واضحة، و لا يمكن القول بتقديم أحدهما على الآخر من خلال الهيكليّة و الأُسلوب، و تشابههما.

و لكن القرينة الأُخرى التي تساعد أكثر في تحديد تأليف العدّة هو إحالة الشيخ الطوسي في الجزء الثاني من العدّة إلى كتابه الآخر تلخيص الشافي،[٢] و كما صرّح به الشيخ في خاتمة تلخيص الشافي قد فرغ من تصنيفه في سنة ٤٣٢هـ، و في المقابل يحيل في بداية تلخيص الشافي إلى مصنَّفه «كتاب أُصول الفقه»،[٣] و هو و إن لم يصرّح بأنّ المقصود منه كتاب العدّة، إلّا أنّه بالالتفات إلى تراث الشيخ الطوسي الأُصولي،

---

١. استفدنا ذلك من خلال تقرير النجاشي في فهرسته عن مصنّفات الشيخ الطوسي، لاحظ: فهرست أسماء مصنفي الشيعة، ص٤٠٣.

٢. العدّة، ج ٢، ص ٦٠٢، وص ٦٣٤.

٣. تلخيص الشافي، ج ١، ص ١٧٧.

و مطابقة النصّ مع كتاب العدّة يمكن القول بأنّ مقصوده كتاب العدّة.[١] و بناءً على ذلك يمكن أن نقول إنّ تأليف العدّة كان مقارناً بتأليف تلخيص الشافي.

و عند المقارنة بين العدّة و الذريعة لا يمكن أن نغفل عن اشتراك التصنيفين في كثير من المصادر، نحو كتاب العمد للقاضي عبد الجبّار، حيث اعتنى كلّ من التصنيفين بهذا الكتاب، و نقل عنه الكثير نصّاً و اقتباساً، و في المواضع التي صرّح الشيخ في متابعته لاختيار شيخه الشريف المرتضى، و أنّ القاضي عبد الجبّار قد سبقه في كتاب العمد، و النصّ الموجود في العدّة نقل عن العمد.[٢] و هذا الأمر قد يوجّه جزءاً من وجوه التشابه بين الكتابين، و لكن مستوى التشابه بين الكتاب أكثر من ذلك بكثير.

و كذلك يبقى لنا حلّ معضلة التناقض بدعوى التضمين أو التصريح في مقدّمة الكتابين بأنّهما أوّل تصنيفٍ أُصولي بين الإماميّة.

و على هذا الأساس، فإنّ معرفة العلاقة بين كتاب الذريعة و العدّة من أعقد المسائل التي كثر اللغط فيها، و يبدو أنّ الباحث لا يستطيع الوصول إلى النتيجة القطعية في حلّها، و لذلك حاولنا في بحثنا طرح الاحتمالات و الأدلّة و الإشكالات الواردة عليها فحسب.

و لهذه المسألة ثمرات متعدّدة، سوى الفوائد الببليوغرافيّة و التاريخيّة للبحث، حيث تترتّب ثمرات أُصوليّة على نتيجة هذا البحث، و منها:

أوّلاً: البحث عن حجّيّة خبر الواحد، و مبنى الشيخ الطوسي في المسألة، حيث اعترض عليه كثيرٌ من المحقّقين بالتشتّت في مواجهة مسألة حجّيّة أخبار الآحاد في

---

١. لاحظ مقالة «گاهشمارى آثار شيخ طوسى»، علية رضا داد، مجلّة مطالعات اسلامى، العدد ٨٠، ص٥٧. و إن كانت الباحثة قد اعتمدت في تقديم الذريعة على العدّة على شواهد و قرائن خاطئة، كتعيين تاريخ تأليف الذريعة بسنة ٤٠٠هـ، و الإرجاع إلى تمهيد الأُصول للشيخ الطوسي و غيرها.

٢. العدّة، ج ٢، ص٥٢٨.

مصنّفاته المتعدّدة، و إنّ تعيين تاريخ تأليف كتاب العدّة ـ الذي هو من أهمّ ما كتبه الشيخ الطوسي في مسألة الحجّيّة التعبديّة احتمالاً لخبر الواحد ـ ينفع كثيراً في قراءة سير الفكر الأُصولي للشيخ الطوسي، على فرض قبول النقد المتقدّم.[١]

ثانياً: البحث عن الإجماع على الحجّيّة أو عدم حجّيّة خبر الواحد، و هو كما سوف يأتي فقد ادّعى الشريف المرتضى الإجماع على عدم حجّيّة خبر الواحد، و من جهةٍ أُخرى فقد ادّعى الشيخ الطوسي الإجماع على حجّيّته، و هذا التناقض ممّا تحول إلى أحد المسائل المشكلة في علم الأُصول بين الإماميّة، و بذلت جهود كثيرة في حلّ هذا التناقض.

و في الوقت نفسه، فإنّ كثيراً من المحقّقين توجّهوا إلى مسألة مهمّة جدّاً و هي أنّ الشريف المرتضى كان في دعوى الإجماع ناظراً إلى كلام الشيخ الطوسي أو العكس؟ و الجواب يكشف الضبابية عن المسألة إلى حدٍّ ما، و يساعد في تبيين خلفيّة الإجماعين.

و الإجابة عن هذه المسألة يفيدنا في معلومات مهمّة أُخرى عن العدّة أيضاً، فمضافاً إلى توضيح علاقته بالذريعة، يبيّن لنا علاقته بكتابٍ آخر صُنِّف بنفس الاسم و في نفس العصر تقريباً، و هو كتاب العدّة للقاضي أبي يعلى البغدادي الحنبلي (م ٤٥٨هـ)، و الذي كان يُعدُّ من كبار أعلام الحنابلة في بغداد في عصر الشيخ الطوسي، و قد فرغ من تصنيفه سنة ٤٢٨هـ.

و أبو يعلى و إن كان لم ينل منصب القضاء في سنة تأليفه الكتاب، إلّا أنّه كان في

---

١. سعى كاتب السطور في مقالة: «مسألة إجماع القدماء في باب حجّيّة خبر الواحد و الأنظار المتقابلة للشريف المرتضى و الشيخ الطوسي» المنشور في ضمن المقالات الأُصوليّة من مجموعة آثار مؤتمر الشريف المرتضى، أن يوضح أنّ للشيخ الطوسي منهجاً واحداً في مواجهة أخبار الآحاد في جميع كتبه، خلافاً لما هو المشهور عنه، سوى ما ورد في بداية التهذيب الذي هو أوّل مصنّفاته بلا ريب.

أوج اشتهاره العلمي في بغداد، فلا يمكن لنا التغافل عن صيت كتابه الأُصولي.

و لا يخفى أن كتاب العدّة لأبي يعلى يختلف كثيراً عن العدّة للشيخ الطوسي و سائر المصنّفات الأُصوليّة التابعة لمدرسة المتكلّمين، خاصّة المعتزلة، ولكنّه صنّف في نفس الأجواء الأُصوليّة لتلك الحقبة، و لذلك يلاحظ في جميع طيّات الكتاب نقل أو نقد الأدلّة المعهودة في الكتب الأُصوليّة لذلك العهد، و قد حاولنا في تحقيقنا لكتاب الذريعة إلى إدراج بعض نقودات أبي يعلى على آراء اختار الشريف المرتضى مثلها في كتابه.

ثلاث نظريّات في نسبة كتاب الذريعة بالعدّة

و عوداً إلى بدء، فإنّ هنالك ثلاث نظريات في نسبة كتاب الذريعة للشريف المرتضى مع كتاب العدّة للشيخ الطوسي، و فيما يلي عرضٌ عامّ لهذه النظريّات مع أدلّتها:

الأُولى: تقدّم كتاب الذريعة على العدّة

و ليس من الصعب إقامة الشواهد على هذا المدّعى، و أقوى ما يمكن أن يستشهد به على هذا المدعى دليلان مهمّان جدّاً:

الدليل الأوّل: عبارة الشريف المرتضى في مقدّمة الذريعة و إن لم تكن صريحة في نفي وجود كتاب أُصولي للإماميّة، إلّا أنّه يمكن أن يفهم منه بوضوح أنّ مراد الشريف المرتضى هو ملء ثغرة وجود كتاب للإماميّة في أُصول الفقه، و لذلك فقد قام بتأليف كتاب الذريعة.

و من جهة أُخرى يعدّ الشيخ الطوسي من تلامذة الشريف المرتضى، و عند وجود تشابه بين كتابين، فإنّ استفادة التلميذ من مصنَّف شيخه أكثر تقبّلاً من عكسه، خاصّة و أنّ كتاب العدّة قد صنِّف بلا ريب في بغداد، و في أُخريات حياة الشريف المرتضى. و من جهةٍ أُخرى فإنّ الشيخ الطوسي قد صنَّف ما يعدّ ذيلاً لبعض كتب شيخه، كتلخيص الشافي.

الدليل الثاني: إنّ الشيخ الطوسي و إن لم يشر إلى الذريعة في كتابه صراحةً، إلّا أنّه قد أشار إلى آراء شيخه الشريف المرتضى في موارد كثيرة، و تعرّض لها بالنقد و القبول.

مضافاً إلى ذلك فقد صرّح في مواضع كثيرة بنقل عبارات الشريف المرتضى في المسألة، فمن أوضح أمثلته:

أ) ما نقله الشيخ الطوسي عن الشريف المرتضى في مبحث مفهوم الوصف، حيث نقل كلام الشريف المرتضى بطوله، و يقول: «و أقوى ما نصر به مذهب من منع من ذلك، ما ذكره المرتضى رحمه اللّٰه في مسألةٍ أنا أحكيها على ما وجّهها»، و في الختام يرى قوله أحسن الأقوال في المسألة، و يكتفي بإيراد تأمّلٍ في نهاية المسألة، بقوله: «هذه المسألة أوردناها على وجهها؛ لأنّها مستوفاة، و فيها بيان نصرة كلّ واحدٍ من المذهبين، و ما يمكن الاعتماد عليه لكلّ فريق، و في هذه المسألة نظر».[١]

و هذه المسألة موجودة بعينها في الذريعة.[٢]

و الملحوظة الجديرة بالاهتمام في المقام هو أنّ الشريف المرتضى تعرّض في البحث عن أدلّة حجّيّة مفهوم الوصف إلى بحث مفهوم الشرط و الغاية استطراداً، و قد تبعه الشيخ الطوسي في سير البحث على هذا المنوال ـ على خلاف ما تقدّم في بحث الأخبار ـ و لم يغيّر ترتيب المسائل.

ب) و كذلك في البحث عن جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة لا الخطاب، فلم يكتف الشيخ الطوسي بقبول رأي أُستاذه الشريف المرتضى فحسب، بل يصرّح بأنّه نقل الدليلين المطوّلين في البحث عن أُستاذه حيث يقول: «هذان دليلان ذكرهما سيّدنا المرتضى رحمه اللّٰه أوردتهما بألفاظه؛ لأنّه لا مزيد عليهما».[٣]

---

١. العدّة، ج ٢، ص ٤٧٠ ـ ٤٨١.

٢. الذريعة، ج ١، ص ٦٢٣.

٣. العدّة، ج ٢، ص ٤٦٢.

و قد ورد هذا البحث بعينه في كتاب الذريعة، و اللطيف أنّ الشريف المرتضى يذكر في خاتمة البحث أنّ للمخالفين أدلّة أُخرى ردّت لكونها من أخبار الآحاد، و لذلك فقد أعرض عن إيرادها.[١] و هي الأدلّة التي يوردها الشيخ الطوسي بعد نقل كلام الشريف المرتضى، بصورة إجماليّة، ثمّ يتعرّض إلى نقدها.

ج) و في بداية البحث عن القياس يشير الشيخ الطوسي إلى كتاب للشريف المرتضى في موضوع إبطال القياس، و يرى أنّ رأيه أفضل الآراء في المقام، حيث يقول:

و الذي نذهب إليه، و هو الذي اختاره المرتضى رحمه اللّٰه في كتابه في إبطال القياس: أنّ القياس محظور استعماله في الشريعة؛ لأنّ العبادة لم تأت به، و هو ممّا لو كان جائزاً في العقل مفتقر في صحّة استعماله في الشرع إلى السمع القاطع للعذر.[٢]

و قد ورد تعبيرٌ مشابهٌ له في الذريعة؛ حيث قال:

و الذي نذهب إليه: أنّ القياس محظور في الشريعة استعماله، لأنّ العبادة لم ترد به، و إن كان العقل مجوّزاً ورود العبادة باستعماله.[٣]

و يصرّح الشيخ الطوسي في تكملة البحث و في نهاية «فصل أنّ العبادة لم ترد بوجوب العمل بالقياس» أنّ هذا الفصل مأخوذٌ بتمامه و على طوله ـ الذي يبلغ حدود خمسين صفحة من طبعته الأخيرة ـ ممّا كتبه الشريف المرتضى بتغيير يسير؛ حيث يقول:

قد أثبت في هذه المسألة أكثر ألفاظ المسألة التي ذكرها سيّدنا المرتضى

---

١. الذريعة، ج ١، ص ٦٠٠، و ٦١٩.
٢. العدّة، ج ٢، ص ٦٥٢.
٣. الذريعة، ج ٢، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢.

رحمه اللّه في إبطال القياس؛ لأنّها سديدة في هذا الباب، و أضفت إلى ذلك مواضع لم يذكرها، و حذفت أشياء يستغنى عن إيرادها، و في القدر الذي أوردناه كفاية و تنبيه على كلّ ما يتعلّق به في الباب.[١]

و العبارات التي نقلها توجد بعينها في الفصل المثيل له من كتاب الذريعة.[٢]

أقول: ولكن لا يخلو هذان الدليلان من إشكالات أساسيّة؛ فإنّ الدليل الأوّل يتعارض مع صريح عبارة الشيخ الطوسي في ديباجة العدّة، مضافاً إلى أنّ الشريف المرتضى لم يشر إلى كتاب شيخه الشيخ المفيد، فلو كان بناؤه على ذكر الكتب الأُصوليّة كان الأُولى و الأجدر به أن يذكر كتاب الشيخ المفيد.

و من جهة أُخرى: إذا قلنا بأنّ تأليف كتاب العدّة كان في حوالي سنة ٤٣٠ ه‍، فإنّ هذا يعني أنّ الكتاب لا يرجع إلى عهد الشباب و النشوء عند الشيخ الطوسي، و لذلك فمن المتصوّر أن يكون الشريف المرتضى ناظراً في كتابه إلى آراء و مباني الشيخ الطوسي، و مثاله: ما أورده الشيخ الطوسي في تفسير التبيان في بيان الوجوه المحتملة في تأويل «الكاف» في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ويشير إلى أنّه قد تذاكر رأيه مع شيخه الشريف المرتضى، فوقع منه موقع الرضا و القبول.[٣]

و أمّا الدليل الثاني، و هو أهمّ دليلٍ على هذا المدّعى، فهو مبنيٌّ على فرضيّة خاطئة، و هي أنّ للشريف المرتضى مصنّفاً أُصوليّاً واحداً و هو الذريعة، في حين أنّ للشريف المرتضى مصنّفات و رسائل أُصوليّة قبل تأليف الذريعة، كما صرّح به كلّ من الشريف المرتضى و الشيخ الطوسي في مقدّمة كتابيهما، و قد كانت تحت يد الشيخ الطوسي مصنّفات الشريف المرتضى هذه، مضافاً إلى أنّه قد أدرك درس

---

١. العدّة، ج ٢، ص ٦٦٩ ـ ٧١٩.

٢. الذريعة، ج ٢، ص ٢٩٩.

٣. التبيان، ج ٩، ص ١٤٩.

شيخه الشريف المرتضى. مضافاً إلى أنّه يبدو أنّ الشريف المرتضى في تأليف الذريعة قد اكتفى بإعادة درج رسائله في بعض المواضع، مع يسير من التغيير، و هذه الملحوظة تفسّر بوضوح وجود التشابه بين نصّ الكتابين.

و هذا المدّعى ليس مجرّد ظنّ أو احتمال فحسب، بل توجد شواهد واضحة على أنّ الشيخ الطوسي قد رجع إلى سائر المصنّفات الأُصوليّة للشريف المرتضى، فمن أوضح أمثلته: ما صرّح به الشيخ الطوسي في بحث القياس من كونه قد استفاد من كتابٍ و رسالةٍ للشريف المرتضى في المقام.

و نحن نعلم أنّ الشريف المرتضى قد طرق بحث القياس أوّلاً في أجوبة المسائل الموصليّات قبل تصنيف الذريعة.[1]

و هذه الرسالة و إن كانت مفقودة اليوم، و ليست بمتناول الأيدي، إلّا أنّه ـ و كما قد احتمله بعض المحقّقين ـ قد أشار الشيخ الطوسي إلى أنّ هذه الرسالة من مصنّفات الشريف المرتضى، و يمكن لنا أن نعدّ عبارات الذريعة و العدّة تحريراً جديداً لهذه الرسالة المفقودة للشريف المرتضى.

و يمكن لنا أنّ نعدّ من القرائن الواضحة على صحّة هذا المدّعى ما يأتي:

أ) ما أورده الشيخ الطوسي في باب القياس؛ فإنّه ـ بعد أن نقل و اختار رأي الشريف المرتضى ـ حكى عن الشريف المرتضى حكاية نظريّة مختلفة للشيخ المفيد، و أنّ الشريف المرتضى كان يراها جديرة بالاعتناء، حيث قال: «و ذكر المرتضى رحمه اللّه أنّ لهذه الطريقة بعض القوّة».[2]

---

١. لاحظ: الذريعة، ج ١، ص ١٩٥. و لا يخفى أنّ الشريف المرتضى قد تعرّض إلى بحث القياس في أجولة المسائل الموصليّات الثالثة أيضاً، و لكن قد صرّح فيها بأنّه قد قام باستقصاء البحث عن القياس في المصنّف السابق. رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٠٢.

٢. العدّة، ج ٢، ص ٦٥٢.

بينما نجد ـ من خلال الرجوع إلى الذريعة ـ أنّ الشريف المرتضى لا يعجبه هذا الرأي، حيث يذكره من غير نسبة، و يضعفه و يوصفه بأنّه «واضح البطلان».[1]

ب) و في بحث مفهوم الوصف يورد الشيخ الطوسي أدلّةً نجدها بعبارات شبيهة لها في الذريعة؛ إلّا أنّ تعبير الشيخ الطوسي يشعر بأنّه قد أخذ هذه الأدلّة من أجوبة بعض المسائل لأُستاذه الشريف المرتضى رحمه اللّٰه، و يقول: «و أقوى ما نصر به مذهب من منع من ذلك، ما ذكره المرتضى رحمه اللّٰه في مسألةٍ أنا أحكيها على وجهها».[2]

كما لا يأبى الشيخ الطوسي أن يصرّح بأنّه نقل مطالب مطوّلة عن كتب شيخه الشريف المرتضى، و كأنموذج عليه: ما نقله من نصٍ مطوّلٍ في باب الأخبار عن كتاب الذخيرة.[3]

مضافاً إلى أنّ الشيخ الطوسي في العدّة يورد مطالب كثيرة لا توجد ـ و بإذعان من محقّق الكتاب ـ في أيّ واحد من مصنّفات الشريف المرتضى الموجودة، أو على أقل التقادير في كتابه الذريعة، و هذا يعني أنّها مأخوذة من سائر مصنّفات الشريف المرتضى التي لم تصلنا، و تعدّ اليوم من تراثه المفقود. فمن ذلك:

أ) ما ذكره الشريف المرتضى في بحث البداء من الذريعة، حيث يشير إلى معنى واحد للبداء ثمّ يعتقد أنّ هذا المعنى لا يجوز إطلاقه على الباري تعالى؛[4] بينما يورد الشيخ الطوسي نقلاً عنه توجيهاً مقبولاً لهذا الإطلاق، ثمّ يعتقد به أيضاً،[5] و هذا ما لا نجده في المصنّفات الأُصوليّة للشريف المرتضى.

---

١. الذريعة، ج ٢، ص ٢٨٧.

٢. العدّة، ج ٢، ص ٤٧٠.

٣. المصدر، ج ١، ص ٨٢ـ٨٦.

٤. الذريعة، ج ٢، ص ١٦.

٥. العدّة، ج ٢، ص ٤٩٦.

ب) و كذلك في باب الإجماع يورد الشيخ الطوسي بياناً عن الشريف المرتضى في تبيين الإجماع، و يعتبره رأيه الأخير، بينما لا يوجد في مصنّفات الشريف المرتضى الموجودة بين أيدينا.[١]

نعم، يمكن أن يقال إنّ الشريف المرتضى في تأليف الذريعة اكتفي أحياناً بنقل و إعادة تحرير مصنّفاته السابقة، نحو رسالته في القياس كما مضى، و ربما يكون هو الوجه في تفسير عدم ملائمة بعض تعابير الشريف المرتضى، في مختلف مباحثه، نحو موقفه من الاجتهاد في بحثي الإجماع و الاجتهاد،[٢] و يحتمل أن يكون هو الوجه في تفسير الاختلاف بين ما نقله الشيخ الطوسي عن الشريف المرتضى في باب الاجتهاد، و بين الموجود في الذريعة في الباب نفسه.[٣]

الثانية: تقدّم العدّة على الذريعة

بناءً على هذه النظريّة التي طرحت من قبل بعض المحقّقين و التراثيّين و التي كان لها صدى في بعض الدراسات الاستشراقية؛ فإنّ الشيخ الطوسي شرع بتصنيف كتاب العدّة قبل الذريعة قطعاً، و اعتقد بعضهم أنّ جميع مطالب الذريعة كتبت بعد العدّة، بل و تعدّى بعضهم إلى القول بأنّها كتبت في الجواب عما ورد في العدّة، و ذهب آخرون إلى القول بتقدّم العدّة على الذريعة فقط، من غير أن يكون الأخير ناظراً للأوّل.[٤]

و لا يخفى أنّ بعض المحقّقين اكتفوا بالقول بأنّ كتاب العدّة قد صنّف في حياة الشريف المرتضى، و لمّا كان قسم منهم قد أشار إلى مقدّمة الشيخ الطوسي، فيحتمل

---

١. لاحظ: العدّة، ج ٢، ص ٦٣١.
٢. الذريعة، ج ٢، ص ٢٥٠، و ٢٥٦، و ٣٧٧.
٣. العدّة، ج ٢، ص ٧٢٦.
٤. لاحظ مثلاً: المعالم الجديدة للأُصول، ص ٥٨؛ مقدّمة العدّة، ص ٧٥، حسن أنصاري في مقال: «كتاب ذريعة شريف مرتضى وعدّة الأُصول شيخ طوسي»؛ محمّد باقر ملكيان في بحث: «رابطه ذريعة سيد مرتضى با عدّة شيخ طوسي»، المنشور في مجلّة كتاب شيعة، العدد ٩ ـ ١٠؛ ص ٤١٣.

قويّاً أنّهم اعتمدوا على نصّ مقدّمة العدّة فحسب في تقديمه على الذريعة.[١]

و قد أقيم على هذا المدّعى عدّة من الأدلّة، قام كاتب السطور باستقصائها، و إن كان البعض منها غير قابل للقبول؛ و لذلك فإنّ الأدلّة بتقرير جديد لبعضها و تكميل بعضها عبارة عن الأدلّة التالية:

الدليل الأوّل: عبارة الشيخ الطوسي الصريحة في مقدّمة العدّة، و هي ـ على خلاف كلام الشريف المرتضى ـ قد صرّحت بوجود عدّة مصنّفات أُصوليّة مختصرة أو متفرّقة قبل تأليف كتابه هذا، و تنفي وجود كتابٍ أصوليٍّ مستقلٍّ نظير كتابه بين الإماميّة. و من المستبعد أن يكون الشريف المرتضى قد قام بتأليف الذريعة، و لم يطّلع عليه الشيخ الطوسي، مع كونه من خواصّ تلامذته.

مضافاً إلى أنّ الشيخ الطوسي في مقدّمته أشار إلى عدّة مصنّفات أُصوليّة لشيخه المرتضى، و يذكر اسم أُستاذه في جميع طيّات الكتاب، و على خلاف الشريف المرتضى حيث لم يذكر شيخه المفيد بأيّ نحوٍ من الإشارة، و لا يأبى الشيخ الطوسي من نقل أقوال أستاذيه المفيد و المرتضى صراحةً.

و كذلك فإنّ الشيخ الطوسي لم يذكر ـ في ضمن إشاراته إلى مصنّفات أُستاذه المرتضى ـ اسم كتاب الذريعة، سوى إشارة إجماليّة إلى كتاب في مبحث مفهوم الوصف، و إشارة إجماليّة أُخرى إلى كتاب لأُستاذه في مبحث القياس، و قد تقدّم أنّه يبدو أنّها إشارة إلى رسالة السيّد في باب القياس. هذا سوى بعض ما نقله من آراء الشريف المرتضى التي تخالف اختياراته في كتاب الذريعة كما تقدّم كلّها.

الدليل الثاني: تعابير الشيخ الطوسي في العدّة عن شيخه الشريف المرتضى، حيث

---

١. لاحظ مثلاً: أعيان الشيعة، ج ٩، ص ١٦٦؛ الذريعة، ج ١٥، ص ٢٢٧؛ و قد جعل الشيخ آغا بزرك الطهراني عبارة الشيخ الطوسي شاهداً على ذلك.

يدعو له بالبقاء، بعبارات نحو: «أدام اللّٰه علوّه»، خلافاً لما يعبّر به من الترحّم على شيخه الآخر الشيخ المفيد.

هذا ما ورد في مقدّمة الطبعة الحجريّة للكتاب، و أمّا في التحقيق الأخير للكتاب ـ و الذي كان اعتماداً على مخطوطات العدّة ـ فقد وردت هذه التعابير في بعض نسخ الكتاب و في بداياته كنسخة بدل، و في النصّ المحقّق وردت جميع الموارد بتعبير: «رحمه اللّٰه». و حسب ما أفاد المحقّق في مقدّمة التحقيق إنّ النصّ مطابق لما ورد في نسخة قديمة جدّاً كتبت قبل سنة ٥١٨هـ، و اختلافات النسخة في الهامش كانت على أساس نسختَيْن متأخّرتَيْن.[١]

و قد نسب بعض المحقّقين ـ في توجيه التعبير بـ: «رحمه اللّٰه» ـ هذا التغيير إلى تصرّف النساخ، و عدّه بعضهم تحريراً ثانياً للعدّة بعد وفاة الشريف المرتضى، و ادّعى أنّه قد نقلت في التحرير الأخير مطالب من الذريعة، و هي الموارد التي تمّ التعبير فيها عن الشريف المرتضى بـ: «رحمه اللّٰه».[٢]

الدليل الثالث: اعتراض الشريف المرتضى في الذريعة على كيفيّة طرح مسألة وردت كذلك في العدّة، أو على رأي هو مختار الشيخ الطوسي، و إن لم يصرّح باسم الشيخ الطوسي أو كتابه العدّة في تلك الموارد، إلّا أنّه يظهر بوضوح من عباراته أنّ المقصود منها ما ورد في العدّة. و على سبيل المثال: اعترض الشريف المرتضى في مقدّمته على الذريعة على درج مباحث العلم و الظنّ و أمثاله في الكتاب الأُصولي،[٣] و هي عين ما ورد في العدّة،[٤] و كما اعترض الشريف المرتضى على علاقة الأمارة

١. العدّة، ج ١، ص ٨٣ ـ ٨٥، مقدّمة التحقيق.
٢. لاحظ المقالتين المتقدّمتين للأستاذين أنصاري و ملكيان.
٣. الذريعة، ج ١، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.
٤. العدّة، ج ١، ص ١٢.

بالظنّ، و هو ما ورد في العدّة بالضبط.[1]

و لا شكّ لقائلي هذه النظريّة في أنّ تأليف كتاب الذريعة قد تمّ بعد تأليف العدّة، بناءً على هذه الشواهد و الأدلّة، و لكن احتمل بعضهم أنّ الشريف المرتضى بعد ملاحظة كتاب العدّة قد انبرى إلى جمع دروسه و رسائله الأُصوليّة المتفرّقة في كتاب مستقلّ و احتمل بعضهم أنّ الشريف المرتضى في الذريعة تعرّض لنقد كلمات الشيخ الطوسي في العدّة و إشكالاته، و أنّ كلام الشيخ الطوسي في العدّة و كلماته الناظرة إلى الذريعة هي على الظاهر من التحرير الثاني للعدّة، كما أنّ من ديدن الشيخ الطوسي هو إعادة النظر في مصنّفاته.[2]

أقول: لكن يظهر عدم تماميّة هذه الأدلّة، و لا يمكن الركون إليها.

فأمّا الدليل الأوّل: فينبغي الالتفات إلى أنّ عبارة الشريف المرتضى في مقدّمة الذريعة مشيرةٌ إلى كون الذريعة أوّل مصنّفٍ للإماميّة، كما أنّها لا تتعارض مع عبارة الشيخ الطوسي في العدّة، على احتمال أن يكون الشيخ الطوسي قد شرع بتصنيف العدّة، بعد أن شرع الشريف المرتضى بتصنيف الذريعة، و لكن قبل إتمامه و انتشاره في الأوساط العلميّة، و عبارة الشيخ تنفي احتمال انتشار و ذيوع نسخ الذريعة قبل تأليف العدّة فحسب، و أيضاً سبق أنّ الشيخ الطوسي قد أشار إلى كتابه تلخيص الشافي الذي قد أتمّه بعد إتمام تأليف الذريعة و في سنة ٤٣٢هـ، و هو ما يبعّد احتمال الفراغ من تأليف العدّة قبل الذريعة.

و أمّا الدليل الثاني: فالظاهر أنّه ليس مبنيّاً على استقصاء تامّ للكتاب، فإنّه و إن كان الظاهر التعّرض إلى نظرات و كلمات كثيرة للشريف المرتضى في العدّة؛ إلّا أنّه قد

---

١. لاحظ: الذريعة، ج ١، ص ٢٢٩؛ العدّة، ج ١، ص ٢٤. و قد ذكر الأستاذ ملكيان في مقالته مثالين مفصّلين آخرين.

٢. لاحظ مقالتي الأستاذين أنصاري و ملكيان المتقدّمتين.

ورد اسم الشريف المرتضى في ٢٥ مورداً فحسب، و من خلال مراجعة هذه المواضع يظهر أنّ التعبير بالدعاء له بقوله: «أدام اللّٰه علوّه» ممّا يشعر بكونه في حياة الشريف المرتضى تختصّ ببداية الكتاب كما في الطبعة المحقّقة من العدّة، و التي اعتمد عليها القائلون بهذه النظريّة و من فصل مقتضى الأمر إلى آخر العدّة ورد التعبير عنه بـ: «رحمه اللّٰه»، و في بعض الموارد في نسخة أُخرى بـ: «قدّس اللّٰه روحه»، و الطريف أنّ التعبير بالترحّم ورد في مورد واحد من مقدّمة الكتاب أيضاً.[١] و في موضع واحد ورد اسم الشريف المرتضى من غير دعاء بالبقاء أو الرحمة.[٢]

و أمّا في الطبعة الحجريّة ـ التي كانت مستنداً لبعض المحقّقين ـ فيتفاوت التعبير في تلك المواضع عن الشريف المرتضى قدراً مّا؛ ففي بدايات الكتاب ورد التعبير في بعض المواضع بـ: «أدام اللّٰه علوّه»،[٣] و في مواضع أُخرى من غير دعاء،[٤] ولكن ورد التعبير بالترحّم من مبحث مقتضى الأمر، و إلى نهاية الكتاب كذلك، كما كان الحال في الطبعة المحقّقة.[٥]

و لم نستطع الوصول إلى نسخة الأصل في تحقيق كتاب العدّة التي تحتفظ بها مكتبة الآستانة الرضويّة المقدّسة برقم: ٢٩١٦؛ لكونها من نفائس مخطوطاتها، إلّا أنّه توصّلنا إلى نسخة نفيسة أُخرى من العدّة، و هي التي تحتفظ بها مكتبة السيّد المرعشي برقم: ١٤٥٢٣، بلطفٍ من محقق الكتاب سماحة الأُستاذ

---

١. العدّة، ج ١، ص ١٧٢، ٢٢٠، ٢٢٦، ٣٢١؛ و ج ٢، ص ٤٥٠، ٤٦٢، ٤٦٨، ٤٦٩ (في موردين)، ٥٠٣، ٥١٩، ٥٢٨، ٦٣١، ٥٤٣، ٦٣١، ٦٥٢، ٧١٩، ٧٢٦، ٧٤٢. و قد ذكر المحقّق في موردين (ج ١، ص ٢٢٠، و ٢٢٦) أنّ التعبير بالترحّم، زيادة من الأصل.

٢. العدّة، ج ١، ص ٢٣٨.

٣. المصدر (الطبعة الحجرية)، ص ٢، ٢٨، ٣٤.

٤. المصدر، ص ١٣، ٨٦، ٨٧، ٩٢، ١٧٠، ١٧٧، ١٧٩، ١٩٢، ٢٩١.

٥. المصدر، ص ٦٨، ١٢٤، ١٨٩، ١٩٩، ٢٠٣، ٢٠٩، ٢٤٧، ٢٥٥، ٢٩٠، ٢٩١.

الشيخ محمّد رضا الأنصاري، و هي مخطوطة كتبت في سنة ١٠٤٧ عن مخطوطة قديمة جدّاً، استنسخها و صحّحها الحسن بن علي بن محمّد المؤدّب سنة ٥١٠هـ، و في هذه النسخة أيضاً ورد التعبير عن الشريف المرتضى في بداية الكتاب بـ: «أدام اللّٰه علوّه»، ولكن من بداية «فصل مقتضى الأمر» بالضبط، و كما في الطبعتين المتقدّمتين، ورد التعبير بالترحّم، سوى بعض الموارد من هذه النسخة حيث وردت مجرّدة عن الدعاء.[1]

و مع الالتفات إلى أن محقّق الطبعة الأخيرة للكتاب قد جعل نسخة الأصل أقدم النسخ من كتاب العدّة، و بقرينة ما ورد في نسخة نفيسة أُخرى تقدّمت، و كذلك الطبعة الحجريّة، يحتمل قويّاً أنّ اختلاف التعبير في بداية الكتاب عن سائر فصوله ليس من تصرّف الناسخين، أو تهاون المحقّق، و لا يمكن أن يدّعى أكثر من أنّ الشيخ الطوسي قد كتب بداية العدّة في حياة الشريف المرتضى، و لا تصحّ دعوى إتمام تأليف جميعه في حياة الشريف المرتضى استناداً إلى تعابير الدعاء و الاسترحام في العدّة. و قد تقدّم أنّه ليس من المعلوم أنّ الشيخ الطوسي قد نقل مباشرةً عن الذريعة، فلا يصحّ ادّعاء التفكيك بين ما حكاه الشيخ الطوسي في العدّة عن الذريعة و بين ما حكاه عن غيره من كتب الشريف المرتضى، كما سبق عن بعض المحقّقين في توجيه اختلاف التعبيرين.

و أمّا الدليل الثالث: فهو مرفوضٌ أيضاً، فليست علاقة الشريف المرتضى و الشيخ الطوسي كما فُرض في الدليل، فإنّ الشيخ الطوسي قام باستدراك و تلخيص كتب شيخه المرتضى دون العكس. و إن أمكن في موارد يسيرة أن يعتني الشريف المرتضى بنظريّات تلميذه؛ إلّا أنّه من المستبعد جدّاً أن يتعرّض إلى طرح آرائه و نظريّاته و نقدها بهذا البسط و التفصيل و من غير إشارةٍ إلى اسمه.

---

١. مخطوطة العدّة، ٢٥ب، ٤٧ب، ٧٥ب، ٨٠ب، ٨ألف، ٨٣ب، ٩٩ب، ١٠٣ألف، ١١٦ب، ١١٧ب.

و بغضّ النظر عن هذا الاستبعاد، فإنّ أهمّ ما يواجهه من إشكال هو ما توصلنا إليه اليوم بعد مراجعة ما طبع من مصادر التراث الأُصولي للمعتزلة، حيث يتبيّن بوضوح أنّه ليس الشريف المرتضى فحسب، بل و في موارد كثيرة من كتاب الشيخ الطوسي كان كلامهم ناظراً إلى التراث الأُصولي المتقدّم، خاصّة القاضي عبد الجبّار المعتزلي، حيث نجد هذين الكتابين مشابهين مع الكتب الأُصوليّة المتقدّمة، كما تقدّم.

و بصورة أدقّ فإنّ المثالين المتقدّمين غير تامّين؛ ففي المثال الأوّل كان اعتراض الشريف المرتضى متوجّهاً إلى كلام القاضي عبد الجبّار في كتاب العمد، و لذلك فقد أورد أبو الحسين البصري الإشكال بعينه.[1]

و من جهة أُخرى فإنّ الشريف المرتضى نفسه أورد تلك المباحث بصورة مختصرة مثل ما ورد في العدّة، و لهذا لا يمكن تفسير كلامه بأنّه اعتراض على الشيخ في العدّة.

و في المثال الثاني نقول كذلك؛ فإن كلام الشريف المرتضى ناظرٌ إلى الأُصوليّين المتقدّمين عليه، و نصّ كلامه هكذا: «و يمضي في الكتب كثيراً» و هو ما ورد بعينه في كتاب المغني مثلاً.[2] و اللطيف في المقام أنّ الإشكال الذي ذكره الشريف المرتضى في هذه المسألة ورد بعينه في المغني أيضاً؛ ممّا يلوح بوضوح مدى اهتمام الشريف المرتضى إلى كلام القاضي عبد الجبّار، سواء في المغني أو في العمد الذي لم يصلنا.

و كذلك في سائر المواضع التي تبدو من خلال مراجعة التخريجات في طبعتنا هذه، ممّا يتجلى فيه اعتراض الشريف المرتضى على كلمات من تقدّمه من العلماء، و يبدو أنّ ما ذكره الشيخ الطوسي كان من مقام اجتهاده، سواء قَبِل أو رفض كلام الشريف المرتضى.

---

١. المعتمد، ج ١، ص ٧.

٢. المغني، ج ١٧، ص ١١٦.

الثالثة: التقارن التقريبي في تأليف الكتابين

و على أساس هذه النظريّة، فعند ابتداء الشيخ الطوسي بتأليف العدّة لم يشرع الشريف المرتضى بتأليف الذريعة أو شرع ولكن لم يكن الكتاب منتشراً؛ و عليه لم تكن الذريعة عند الشيخ الطوسي، و لذلك لم ترد الإشارة إلى الذريعة في مقدّمة العدّة، و في تلك الفترة الزمنيّة شرع الشريف المرتضى بتأليف الذريعة، و قد تمّ تأليف العدّة بعد انتشار الذريعة أو قبل انتشاره.[1]

و إن احتمل بعضهم أنّ الشيخ قد فرغ من كتابه بعد انتشار الذريعة، و لذلك فقد استفاد الشيخ الطوسي من الذريعة في أُخريات كتاب العدّة، إلّا أنّه ـ و بلا شكّ ـ لم تكن الذريعة متأثّرة بالعدّة.

و قد ذكرت أدلّة على هذه النظريّة؛ و يمكن الوصول إليها بوضوح ممّا سبق من الإشكال على النظريّتين السابقتين.

و على هذا الأساس، فلا تناقض بين كلام الشريف المرتضى المجمل في مقدّمة الذريعة، و عبارة الشيخ الطوسي في مقدّمة العدّة، و يمكن توجيه عدم إشارة الشريف المرتضى إلى الشيخ الطوسي، و عدم ذكر الذريعة في كتاب العدّة.

كما تتناسب هذه النظريّة مع ما مرّ من التاريخ الإجمالي لتأليف العدّة، حيث يرجع إلى حوالي سنة ٤٣٢هـ، كما تقدّم.

و من جهةٍ أُخرى: يحتمل قويّاً أن يكون دليل تقدّم بحث خبر الواحد في العدّة ـ مضافاً إلى ما صرّح به الشيخ في المقدّمة ـ هو أهمّيّة و تسريع الإجابة على ما ذكره شيخه المرتضى في رسائله وتقريرات درسه ـ على احتمال ـ حول خبر الواحد، بحيث تمّ قبوله كنظريّة الإماميّة في الأجواء العلميّة لغير الإماميّة أيضاً.

---

١. المعالم الجديدة، ص٥٧؛ تاريخ فقه وفقها، ص١١٩؛ مقالة «الذريعة إلى أُصول الشيعة» في (دانشنامه جهان اسلام)، النسخة الإلكترونية. كما أنّ محقّق كتاب العدّة في الطبعة الأخيرة احتمل ذلك أيضاً، إلّا أنّه في النهاية قال بتقدّم العدّة على الذريعة.

و القرينة الأُخرى ما تقدّم ذكره من اختلاف الدعاء للشريف المرتضى بين بداية الكتاب و سائر الفصول، من التعبير بالبقاء في أوّله، و بالترحّم من فصل مقتضى الأمر و إلى آخره.

و لا يخفى أنّ هذه النظريّة أيضاً لا تخلو من إبهام و إجمال، فإذا سلّمنا أنّ إشارة الشيخ الطوسي في كتاب تلخيص الشافي كانت إلى العدّة، ـ في حين أنّ تلخيص الشافي فرغ منه في سنة ٤٣٢هـ قطعاً ـ، تكون الشواهد المذكورة سلفاً في شكّ و ترديد.

و من جهة أُخرى: فالسؤال الذي يطرح نفسه في المقام هو أنّه إن طال تأليف العدّة إلى بعد وفاة الشريف المرتضى، أو أنّ الشيخ قام بتحرير كتابه ثانياً بعد وفاة الشريف المرتضى، فلماذا لم يحل إلى الذريعة، على أقلّ التقادير في الفصول الأخيرة من الكتاب التي كانت بلا شكّ بعد انتشار الذريعة؟.

بينما أحال الشيخ الطوسي على سبيل المثال في مبحث القياس إلى رسالة الشريف المرتضى حول القياس، و لم يحل إلى الذريعة، و لذلك لم تكن منقولاته عن الشريف المرتضى متناسقة مع المذكور في الذريعة، خاصّة أنّ الشيخ الطوسي كان اهتمامه في نقل الرأي الأخير لأُستاذه في كتابه.[١] و هذه المسألة ممّا يبعّد احتمال وجود التحرير الثاني للعدّة بعد تأليف الذريعة.

مع جميع ما تقدّم يبدو أنّ هذه النظريّة الأخيرة توضّح علاقة هذين الكتابين أكثر ممّا تقدّم، خاصّة مع ما تقدّم من أنّ النظريّتين السابقتين غير قابلتين للقبول لما تقدّم.

و يمكن أن نعدّ من المسلّم أنّ كلام الشريف المرتضى في الذريعة ليس ناظراً إلى كلام تلميذه أبداً، بل إنّ الشيخ الطوسي قد استفاد من مصنّفات و إفادات شيخه المرتضى في تأليف العدّة بلا ريب، كما صرّح به نفسه، و هو السبب في التشابه الكبير بين الكتابين، مضافاً إلى اشتراكهما في المصادر، و على هذا الأساس فإنّ نقود الشيخ

---

١. لاحظ: العدّة، ج ٢، ص ٦٣١.

المتأخّرة في مثل خبر الواحد و إن لم تكن مشتملة على كلام الشريف المرتضى، و لكنّها ناظرة إلى كلام الشريف المرتضى بكلّ وضوح.

تأثّر الأُصوليّين من الشريف المرتضى

أ) دور الذريعة في التراث الأُصولي للإماميّة

يمكن لنا ملاحظة تأثير كتاب الذريعة أو التراث الأُصولي للشريف المرتضى على الأجواء الأُصوليّة للإماميّة من عدّة جهات:

الأُولى: أنّ التراث الأُصولي للشريف المرتضى هو بلا شكّ بداية المصنّفات الأُصوليّة على المنهج التفصيلي السائد في تلك الحقبة الزمنيّة، حتّى لو لم تسلم تقدّم تصنيف الذريعة على العدّة؛ فإن مجموع التراث الأُصولي للشريف المرتضى كان لها السبق و التقدّم في مضمار علم الأُصول، و من خلالها دخل علم أُصول الفقه بالمنهج التفصيلي في المدرسة الأُصوليّة للشيعة الإماميّة، و من جهةٍ أُخرى فإنّ المباحث الأُصوليّة في كتاب الذريعة دوّنت ـ كما صرّح بذلك الشريف المرتضى في مقدّمته ـ على أساس مباني الإماميّة في علم الأُصول، و من هذا المنظار فدعوى كون الشريف المرتضى هو المؤسّس لعلم الأُصول الشيعي الإمامي على كونه علماً مستقلاً دعوى سليمة لا نقاش فيها.

الثانية: و بناءً على التقارير الواصلة إلينا فإنّ كتاب الذريعة كان كتاباً درسيّاً في الحوزات العلمية عند الشيعة الإماميّة، إلى نشوء و نموّ المدرسة الحلّيّة، و قبل انتشار كتاب معارج الأُصول للمحقّق الحلّي (م ٦٧٦هـ) و كذلك شرح العضدي على المختصر الحاجبي كان لهذا الكتاب دورٌ محوري.[١]

---

١. حاشية الملّا خليل القزويني على العدّة. العدّة (الطبعة القديمة)، ج ١، ص ٣؛ تأسيس الشيعة، ص ٣١٣.

و ممّا يزيد في أهمّية الأمر هو ملاحظة وجود كتاب العدّة في الأوساط العلمية في هذه الفترة؛ فإن كتاب العدّة لم يكن كتاباً درسيّاً إلى القرن الحادي عشر الهجري، بناءً على بعض التقارير.[١]

و لذلك ينبغي ملاحظة تأثير آراء الشريف المرتضى الأُصوليّة في كتاب الذريعة خاصّة على التراث الأُصولي للشيعة الإماميّة.

إنّ أوّل مصنّف أُصولي للإماميّة الواصل إلينا، بعد كتاب العدّة الذي تقدّم الكلام عنه، هو المجلّد الثاني من كتاب غنية النزوع للسيّد حمزة بن عليّ بن زهرة الحلبي (م٥٨٥هـ). و قد كتب الجزء المختصّ بعلم أُصول الفقه من هذا الكتاب بصورة مختصرة، و لم تطرح فيه المباحث الأُصوليّة بصورة تفصيليّة، فمن الطبيعي أن لا نجد فيه ذكراً لأيّ أحدٍ من الأُصوليّين بما فيهم الشريف المرتضى.

ولكن من خلال دراسة الكتاب يتّضح لنا أنّ هذا القسم من كتاب الغنية هو بمنزلة الملخَّص لكتاب الذريعة، و قد تأثّر كثيراً في المسائل واختياراته بالشريف المرتضى، بحيث يمكننا أن نعدّه تلخيصاً للذريعة تقريباً.

نعم، هنالك اختلافات بسيطة بين ابن زهرة في كتابه و الشريف المرتضى في الذريعة، من حيث الهيكليّة و الاختيارات، نحو حذف فصل الاجتهاد من آخر الغنية، و مخالفته للشريف المرتضى في مبحث التقليد، حيث أنكر جواز التقليد.[٢]

و لم يكن دور الشريف المرتضى في معارج الأُصول للمحقّق الحلّي أكثر من سائر الأُصوليّين؛ فقد ذكرت أراؤه في طيّ سائر الآراء الأُصوليّة للإماميّة، أو سائر المعتزلة، أو سائر العامّة. و إن كان للمحقّق الحلّي اعتناء خاصّ بآراء الشيخ الطوسي، فمضافاً

---

١. حاشية الملّا خليل القزويني على العدّة. العدّة (الطبعة القديمة)، ج ١، ص ٣.

٢. غنية النزوع، ج ٢، ص ٤١٤. و في هذه المسألة أيضاً يبدو تأثّره بالشريف المرتضى جلياً، حيث يعدّ من أدلّة عدم جواز التقليد بقوله: «و لأنّ الطائفة مجمعة على أنّه لا يجوز العمل إلّا بالعلم».

إلى أنّ أقوال الشيخ الطوسي المذكورة في المعارج ثلاث أضعاف آراء الشريف المرتضى، تعرّض المحقّق الحلّي في بعض المسائل إلى شرح و تفصيل نظريّات الشيخ الطوسي.[١] ويرجع السبب في قسم من هذا الاهتمام إلى كونه في مباحث حجّيّة خبر الواحد و فروعه، و مباحث شروط الراوي و ما شابه ذلك، و هي من المباحث التي لم ترد في الذريعة.[٢]

و اهتمام العلّامة الحلّي (م ٧٢٦هـ) بالشريف المرتضى يبدو أكثر وضوحاً، فإنّه و إن كانت الإشارات في كتاب مبادئ الأُصول إلى الشريف المرتضى محدودة في نقل آرائه المشهورة نحو القول بالعزم في الواجب الموسّع،[٣] و عدم حجّيّة خبر الواحد،[٤] بسبب اختصار الكتاب، ولكن في كتاب تهذيب الأُصول قد نقلت آراؤه في مسائل كثيرة، بل و كذلك استدلالاته في بعضها الآخر، و في بعض الموارد قام بنقل كلام الشريف المرتضى من غير تعليق و تحكيم، و يبدو أنّه كان لتبيين المسألة فحسب.[٥]

و يمكن ملاحظة أوج اهتمامه بآراء الشريف المرتضى في كتابه الأُصولي المبسوط و هو كتاب نهاية الوصول إلى علم الأُصول، فإنّه أورد فيه آراء الشريف المرتضى بكثرة ـ و إن كان لها نظير ممّن تقدّمه من العلماء كما نصّ عليه العلّامة ـ بل قام بنقل عبارات مطوّلة للشريف المرتضى و التعليق عليه،[٦] أو أبدى العلّامة اهتماماً بما طرحه الشريف المرتضى من تفصيلات في وجوه المسألة،[٧]

---

١. لاحظ مثلاً: معارج الأُصول، ص١٤٧.

٢. المصدر، ص١٤٩، و ١٥٤.

٣. مبادئ الأُصول، ص١٠٩.

٤. المصدر، ص٢٠٥.

٥. لاحظ مثلاً: تهذيب الأُصول، ص١٦٦.

٦. لاحظ مثلاً: نهاية الوصول، ج ١، ص ٢٣٩.

٧. المصدر، ج ١، ص٨٦ـ٨٨؛ وص ٣٩١ـ٣٩٥.

و تارة يقوم بشرح الرأي المختار للشريف المرتضى في المسألة في حين توهم عبارته في الذريعة معنى آخر.[١]

نعم، قد رفض العلّامة اختيار الشريف المرتضى في مواطن كثيرة من هذا الكتاب، و قام بنقل رأيه أو أدلّته في المقام فحسب[٢]، و في مبحث حجّيّة خبر الواحد و دعوى إنكار ضرورة حجّيّة خبر الواحد من قبل الشريف المرتضى قام بنقل نقد الفخر الرازي مع تغيير يسير لتلطيف العبارات، و وافق الفخر الرازي على أنّ هذا الإنكار من الشريف المرتضى كان ناشئاً من الشبهة، قائلاً: «لشبهةٍ حصلت لهم منعتهم من اعتقاد الضرورة».[٣]

نعم، في مقارنة نسبية فقد اعتنى العلّامة بصورة أكثر بآراء أبي الحسين البصري (م٤٣٦هـ) التي اشترك معه الشريف المرتضى فيها، نحو ما صرّح في بحث «حكم الأشياء قبل الشرع» بأنّه قد اعتمد على الاستدلال الذي ذكره أبو الحسين البصري،[٤] و قد ورد هذا الاستدلال بعينه في كتاب الذريعة، و إن كان الشريف المرتضى حاكياً لآراء من تقدمه من الأُصوليّين. و العجيب أنّ العلّامة تعرّض لهذا البحث في كتابه الآخر ـ أعني منتهى الوصول ـ و اكتفى بحكاية مثل هذا الاستدلال عن الشيخ الطوسي و لم يشر إلى كلام الشريف المرتضى هناك أيضاً.[٥]

و أمّا تأثير الشريف المرتضى على القسم الأُصولي من كتاب معالم الدين، المعروف بـ: معالم الأُصول، للشيخ حسن بن زين الدين الشهيد الثاني (م ١٠١١هـ) فيظهر في نقل آرائه المشهورة فحسب، نحو اشتراك صيغة الأمر في اللغة بين

---

١. لاحظ مثلاً: نهاية الوصول، ج٣، ص١١٩، ٣٢٠، ٤٩٠.

٢. لاحظ مثلاً المصدر، ج٥، ص٢٢٧.

٣. نهاية الوصول، ج٣، ص٤٠٣.

٤. المصدر، ج١، ص١٤٠.

٥. مخطوطة منتهى الوصول، ب ٢، ب.

الوجوب و الندب، و اختصاصه في العرف الشرعي بالوجوب، و الاستدلال بالاستعمال في إثبات المعنى الحقيقي،[١] و اشتراك الأمر بين الفور و التراخي،[٢] و وجوب نيّة العزم في الواجب المخيّر،[٣] و إنكار مفهوم المخالف في تعليق الأمر على الشرط و الوصف و الغاية،[٤] و عدم دلالة النهي على التكرار،[٥] و اشتراك ألفاظ العموم،[٦] و ما شابه ذلك.

و مضافاً إلى ما قام به صاحب المعالم من نقل الآراء الأُصوليّة للشريف المرتضى ـ و هو في موارد كثيرة من مباحث الألفاظ يخالف الشريف المرتضى نظراً لاختلاف المبنى في ملاك الحقيقة و المجاز ـ يقوم بنقل كلام الشريف المرتضى كاملاً لأغراض مختلفة، فمثلاً في بحث جواز أو عدم جواز الأمر بالفعل المشروط إذا كان الآمر عالماً بالشرط، يكتفي بكلام الشريف المرتضى في تبيين المسألة و الاستدلال على المذهب المختار،[٧] و تارة يقوم بتصحيح الآراء المنسوبة للشريف المرتضى، و على سبيل المثال و يدّعي أنّ ما هو المشهور عن الشريف المرتضى في باب وجوب مقدّمة الواجب السببي و عدم وجوب سائر المقدّمات هو فهمٌ غير دقيق من كلامه في الذريعة و الشافي، و يقوم بتوضيح مبناه بصورة مختصرة، و إن كان يراهُ محلّاً للتأمّل.[٨] و كذلك يرى صاحب المعالم في بحث حجّيّة الخبر أنّ الصواب هو اختصاص

---

١. معالم الدين، ص٤٦.
٢. المصدر، ص٥٥.
٣. المصدر، ص٧٣.
٤. المصدر، ص٧٨ ـ ٨١.
٥. المصدر، ص٩٢.
٦. المصدر، ص١٠٢.
٧. المصدر، ص٨٢، و ٨٥، كذلك لاحظ، ص١٨٦، فقد ذكر فرضيّات حجّيّة خبر المتواتر بالنقل عن عبارة الشريف المرتضى.
٨. المصدر، ص ٦٠ ـ ٦١.

البحث بخبر الواحد غير المحتفّ بالقرائن،[١] و إن كان يقول بإفادة خبر الواحد للعلم إذا كان محتفّاً بالقرائن، على خلاف الشريف المرتضى، و من غير إشارةٍ إليه.[٢]

نعم، يعترض صاحب المعالم على دعوى الشريف المرتضى إجماع الشيعة على عدم حجّيّة خبر الواحد، و يقوم ـ كسائر الأُصوليّين ـ بتوجيه كلام الشريف المرتضى، خاصّة تعارضه مع ادّعاء الإجماع على خلافه من العلّامة في النهاية.[٣]

و أمّا المحقّق الإسترابادي (م ١٠٣٣هـ) فله أنظار مختلفة في كتابه الفوائد المدنيّة إلى الشريف المرتضى، فمن جانب يرى الشريف المرتضى و الشيخ الطوسي من أتباع الشيخ المفيد في الاهتمام بآراء ابن الجنيد و ابن أبي عقيل العمّاني ممّا سبّب رواج آرائهما المتأثّرة بالفكر المعتزلي بين الشيعة.[٤]

و من جانبٍ آخر يدافع عن الشريف المرتضى، حيث يراه عاملاً بأخبار الآحاد، حيث يدّعي أنّ الشريف المرتضى صرّح في رسائله أنّ مخالفته مع حجّيّة خبر الواحد يختصّ بالأخبار غير المحفوفة بالقرائن الموجبة للقطع، في حين يرى المحقّق الإسترابادي أنّ روايات الأصحاب ليست كذلك، و أنّ ابن إدريس إمّا غفل أو تغافل عن هذه المسألة في إصراره على ادّعاء إنكار الشريف المرتضى لحجّيّة خبر الواحد.[٥]

و على هذا الأساس، و من خلال تفسير كلام الشريف المرتضى بمثل اختيار

---

١. معالم الدين، ص١٨٩.

٢. المصدر، ص١٨٧.

٣. المصدر، ص١٩٦ ـ ١٩٨.

٤. الفوائد المدنيّة، ص٧٨، و١٢٣. و لا يخفى أنّه في خاتمة الأمر و في ضمن الإشارة إلى من روّج تأثير علمي الأُصول و الدراية على مباني العامّة في أحاديث أهل البيت عليهم السلام لم يذكر الشريف المرتضى و لا أستاذه الشيخ المفيد. لاحظ: ص ٣٦٥.

٥. الفوائد المدنيّة، ص٧٩.

الشيخ الطوسي يرى ارتفاع التناقض بينهما.[١]

و ليس لآراء الشريف المرتضى و أقواله دور بارز في كتاب الوافية للفاضل التوني (م١٠٧١هـ) حيث اكتفى بنقل بعض آراء الشريف المرتضى في مسائل الألفاظ، و كذلك رأيه المشهور في عدم حجّيّة خبر الواحد، بل و في بعض الموارد ينقل آراء الشريف المرتضى من كتاب العدّة للشيخ الطوسي.

و أمّا الوحيد البهبهاني (م١٢٠٦هـ) فقد اعتنى في رسائله بنقل و تحليل كلام الشريف المرتضى في الذريعة و رسائله الأُصوليّة في باب خبر الواحد، و على سبيل المثال في البحث عن عدم قطعيّة صدور الأخبار عند القدماء يستند إلى عدّة كلمات للشريف المرتضى.[٢]

و يشير في البحث عن إمكان تحصيل الإجماع إلى دعوى الشريف المرتضى في باب إجماع الشيعة على عدم حجّيّة خبر الواحد، و يراها ناشئة من الحدس و التخمين من خلال مراجعة أقوال علماء الشيعة المتقدّمين عليه و المعاصرين له.[٣]

و يصرّح في رسالته في أخبار الآحاد أنّ مبنى الشريف المرتضى هو «خبر الاختيار»،[٤] و في خاتمة الرسالة و في مسألة حجّيّة خبر الواحد يكتفي بنقل كلام الشريف المرتضى من كتاب الذريعة.[٥]

و أما المصنّفات الأُصوليّة اللاحقة فيختلف انعكاس آراء الشريف المرتضى فيها، ففي جملة منها نحو كتاب القوانين للميرزا القمي (م١٢٣١هـ) يمكن لنا ملاحظة نظريات الشريف المرتضى إلى حدٍّ مّا، و في بعضها الآخر ككتاب الفصول للشيخ

---

١. الفوائد المدنية، ص١٤٥.
٢. الرسائل الأُصوليّة للوحيد البهبهاني، ص١٧٣، و١٩٣.
٣. المصدر، ص٢٩٠.
٤. المصدر، ص٣١٩.
٥. المصدر، ص٣٤٣ـ٣٤٥.

محمّد حسين الإصفهاني (م ١٢٥٠هـ) تقلّ الإشارة فيه إلى الشريف المرتضى.

ولكن بصورة عامّة يمكن أن يقال: إنّ من خلال التطوّر الأخير لمسائل علم الأُصول، و فتح آفاقه الواسعة، و تشييد مبانيه الجديدة في القرون الثلاثة الأخيرة، قلّ الاهتمام بأُصول المتقدّمين، و لم تكن آراء و نظريّات الشريف المرتضى مستثناة من هذا المنوال و لم يكن لها دور خاصّ كغيرها من آراء المتقدّمين.

إنّ عمدة اهتمام المتأخّرين بآراء الشريف المرتضى الأُصوليّة في الوهلة الأُولى تعود إلى اختياراته في مباحث الألفاظ، و التي هي على الأعمّ مبتنية على نظريّة دلالة الاستعمال على الحقيقة، التي تؤدّي في كثير من المسائل إلى القول بالاشتراك، نحو البحث عن مفاد صيغة الأمر؛ أو التوقّف نحو مسألة الاستثناء عقيب عدّة جمل، و لمّا كانت هذه النظرية مرفوضة لدى الأُصوليّين المتأخّرين فمن الطبيعي أن تكون اختيارات الشريف المرتضى في هذه المسائل في معرض الرفض و النقد.[1]

و لا يخفى أنّ من مواضع اهتمام بعض الأُصوليّين هو تنبّه الشريف المرتضى إلى الاختلاف في البحث عن الموضوع له بين اللغوي و الاصطلاحي الشرعي في أكثر مباحث الألفاظ، و ادّعاؤه الإجماع على بعض المعاني في المصطلح الشرعي.[2]

و في موارد أُخرى كالبحث عن دلالة الفساد على النهي، أو مبحث المفاهيم لم ترد الإشارة إلى قول الشريف المرتضى في المقام، أو لم يكن رأيه ذا ميزة خاصّة في قبال سائر الأقوال.[3] و في البحث عن وجوب العزم في الواجب الموسّع، و القول بأصالة الإباحة الأوّلية و إن لم تعدّ في مصنّفات المتأخّرين من الأقوال الخاصّة

---

١. لاحظ مثلاً: القوانين، ج ١، ص ٨٠؛ و ج ٢، ص ٩٣؛ هداية المسترشدين، ج ١، ص ٦٤٨؛ الفصول الغرويّة، ص ٦٨؛ بدائع الأفكار، ص ٧٠؛ مصباح الأُصول (الطبعة الجديدة)، ج ١، ص ١١٢.

٢. لاحظ مثلاً: هداية المسترشدين، ج ١، ص ٥٦٢؛ الفصول الغرويّة، ص ٦٤.

٣. لاحظ مثلاً: القوانين، ج ١، ص ٣٦٦، وص ٣٩٥؛ الفصول الغرويّة، ص ١٣٩، و ١٥١.

بالشريف المرتضى، إلّا أنّ المصنّفات الأُصوليّة المتأخّرة ذكرته كأوّل قائل بذلك.[١]

و يمكن أن نعدّ من المسائل التي يمكن أن نجد في طيّها اسم الشريف المرتضى بارزاً أكثر: دعوى الإجماع المنسوبة للشريف المرتضى في حجّيّة قول اللغوي،[٢] توضيحات الشريف المرتضى -الكلاميّة في الغالب- في ماهيّة الإجماع على أساس مباني الشيعة،[٣] و كذلك ما نقله الشيخ الطوسي عن الشريف المرتضى من التشكيك في مقولة اللطف في كشف الإجماع،[٤] و مخالفة الشريف المرتضى لقياس منصوص العلّة،[٥] و إنكار الاستصحاب من قبل الشريف المرتضى،[٦] و دعوى الشريف المرتضى إجماعَ الشيعة على جواز التقليد في بحث الاجتهاد و التقليد.[٧]

و أمّا فيما يخصّ بحث الحظر و الإباحة و أنّ الأصل الأولي هو الإباحة فينبغي أنّ نشير إلى أنّ الشيخ المفيد -على المشهور- و الشيخ الطوسي و معتزلة بغداد كانوا من المخالفين للقول بالإباحة.[٨]

و عليه، و إن كان الشريف المرتضى موافقاً لبعض الأصوليّين كالقاضي عبد الجبّار

---

١. الرسائل الأُصوليّة للوحيد البهبهاني، ص٣٣٢؛ القوانين، ج١، ص٢٥٥؛ هداية المسترشدين، ج٣، ص٥٤٨.

٢. كفاية الأُصول، ص٢٨٦.

٣. لاحظ مثلاً: الفصول الغرويّة، ص٢٤٣، و ص٢٤٦؛ فرائد الأُصول، ج١، ص١٨٥، و ١٩٤؛ فوائد الأُصول، ج٣، ص١٤٩.

٤. العدّة، ج٢، ص ٦٣١؛ كشف القناع، ص١١٦؛ نهاية الوصول، ص٥٣٣.

٥. لاحظ مثلاً: القوانين، ج٣، ص ١٨٤؛ الفصول الغرويّة، ص ٣٨٤.

٦. لاحظ مثلاً: الفصول الغرويّة، ص٣٦٨؛ فرائد الأُصول، ج٣، ص ٥١، و ٩٧.

٧. لاحظ مثلاً: القوانين المحكمة، ج٤، ص ٣٤٥.
و لا يخفى أنّ الشريف المرتضى أنكر جواز التقليد في بعض رسائله قبل تأليف الذريعة، كما سوف نشير إليه في هوامش هذا المبحث من كتاب الذريعة، فلاحظ.

٨. لاحظ تخريج هذه الأقوال في الذريعة، هامش ج٢، ص ٣٩٦.

و أبي الحسين البصري، إلّا أنّ مخالفة الشيخ المفيد و الشيخ الطوسي تكشف عن رواج هذا المبنى آنذاك في بغداد.

و من جهةٍ أُخرى، فإنّ الشيخ الصدوق في باب الاعتقاد في الحظر و الإباحة يقول: «اعتقادنا في ذلك أنّ الأشياء كلّها مطلقة حتّى يرد في شيءٍ منها نهي»،[١] ممّا فيه إشارة احتماليّة إلى جذور اختيار الشريف المرتضى بين الإماميّة، و إن اختلفت بينهم المباني و المقدّمات احتمالاً،[٢] و قد تمّ قبول هذا القول من قبل الشيخ المفيد في كتاب تصحيح الاعتقادات.[٣]

و أمّا في باب الأخبار فقد بحثت عدّة نظريات للشريف المرتضى نحو البحث عن كون العلم الحاصل من التواتر ضروريّاً أو نظريّاً،[٤] ولكن يعدّ أهمّ بحث ـ بلا شكّ ـ هو البحث عن حجّيّة خبر الواحد، و تبيين مراد الشريف المرتضى في إنكاره حجّيّة خبر الواحد، و دعوى الإجماع على ذلك، و قد جلب اهتمام العلماء في الكتب الأُصوليّة اللاحقة، خاصّة بعد أن نال الإجماع المخالف لدعوى الشريف المرتضى اهتماماً أكثر لدى العلماء، خاصّة دعوى الإجماع على الحجّيّة من قبل الشيخ الطوسي في العدّة، و من هذا البحث نتجت أبحاث أُخرى من الانتقاد على الشريف المرتضى لإنكاره حجّيّة خبر الواحد عند الشيعة، و كون الحجّيّة من الضروريّات لديهم،[٥] و من محاولة توضيح نظريّة الشريف المرتضى و نظريّة الشيخ الطوسي بشكل يؤدّي إلى

---

١. الاعتقادات، ص ١١٤.

٢. قال الشيخ الأنصاري بعد نقل هذه العبارة: «و يظهر من هذا موافقة والده و مشايخه؛ لأنّه يعبّر بمثل هذه العبارة مع مخالفته لهم، بل ربما يقول: الذي أعتقده و أفتي به». فرائد الأُصول، ج ٢، ص ٥٢.

٣. تصحيح الاعتقاد، ص ١٤٣.

٤. لاحظ مثلاً: القوانين، ج ٢، ص ٣٧٤؛ الفصول الغروية، ص ٢٦٨.

٥. مضافاً لما تقدّم عن الشريف المرتضى في مسألة حصول العلم من الأخبار. فرائد الأُصول، ج ١، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٥.

حلّ التعارض بينهما،[١] و قد طال البحث و النقض و الإبرام فيه حتّى تمخّض عمّا يقرب من عشرة تفاسير لتبيين نظريّة الشريف المرتضى و الشيخ الطوسي في دعوى الإجماع حول حجّيّة خبر الواحد، نحو الاختلاف بين النظريّتين بسبب اختلافهما في تعديل و توثيق رواة أخبار الآحاد،[٢] أو الاختلاف اللفظي،[٣] أو الاختلاف بسبب كون الإجماع حدسيّاً،[٤] أو الاختلاف من جهة الاختلاف في تفسير القطع،[٥] أو الاختلاف في معنى خبر الواحد،[٦] و وجوه و تفاسير أُخرى.[٧]

و قد أدّى هذا التناقض بين الإجماعين المنقولين إلى تمثيل بعض الأُصوليّين بهذه المسألة لاحتمال الاشتباه في الإجماع المنقول و دراستها من هذه الجهة.[٨]

و من جانب آخر استفاد بعض الأُصوليّين من مجموع كلام الشريف المرتضى في مخالفته حجّيّة خبر الواحد مسألة الانفتاح في عصره،[٩] و عليه تمّ طرح بعض مقدّمات استدلالات الشريف المرتضى في مباحث مقدّمات الانسداد.[١٠]

ثمّ إنّ جملة من تنبيهات الشريف المرتضى المبنيّة على فرض قبول حجّيّة خبر

---

١. لاحظ مثلاً: الفصول الغرويّة، ص ٢٩٠؛ فرائد الأُصول، ج ١، ص ٣١٢، و ٣٤٢؛ أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٠٣.
٢. معالم الدين، ص ١٨٩.
٣. الفوائد المدنيّة، ص ١٤٥؛ عوائد الأيّام، ص ٤٤٤ ـ ٤٤٥.
٤. الرسائل الأُصوليّة للوحيد البهبهاني، ص ١٩٦ ـ ٢١٥.
٥. فرائد الأُصول، ج ١، ص ٣٣١ ـ ٣٣٢؛ تنقيح الأُصول، ص ٣٤؛ مقالات الأُصول، ج ٢، ص ٨٣.
٦. أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٠٣.
٧. لقد سعى كاتب السطور في مقالة «مسألة اجماع قدما در باب حجّيت خبر واحد و ديدگاه متقابل سيد مرتضى و شيخ طوسي» إلى طرح و دراسة تسع نظريّات في الجمع بين النظريّتين.
٨. لاحظ مثلاً: الفوائد المدنيّة، ص ٦٧؛ القوانين، ج ٢، ص ٢٩٨؛ فرائد الأُصول، ج ١، ص ٣٢٨.
٩. لاحظ مثلاً: فوائد الأُصول، ج ٣، ص ١٥٩.
١٠. لاحظ: فرائد الأُصول، ج ١، ص ٣٨٨، و ٣٩٠.

الواحد وقعت موضع اهتمام الأُصوليّين، و إن تجاوز الشريف المرتضى في فصل الأخبار عن فروعات مسائل حجّيّة خبر الواحد لكونها بحوثاً زائدة على مبناه من عدم حجّيّة خبر الواحد. و من ذلك: البحث عن تخصيص الكتاب بخبر الواحد، حيث يصرّح الشريف المرتضى بأنّه لا يقول بحجّيّة خبر الواحد، و لو كان من القائلين بحجّيّته لم يكن هناك دليل على توسعة نطاق حجّيّة خبر الواحد بحيث يخصّص ظواهر الكتاب، و هو الدليل الذي ورد بعينه في الكتب الأُصوليّة اللاحقة.[١]

و هذه المسائل ـ و إن كانت قليلة جدّاً ـ دفعت جملة من الأُصوليّين إلى التشكيك في كون الشريف المرتضى منكراً لحجّيّة مطلق أخبار الآحاد.

و على العموم إنّ الإغلاق في كلام الشريف المرتضى و صعوبة لغته العلميّة من جهة، و تعدّد مصنّفاته المستقلّة و غير المستقلّة في علم الأُصول، أدّى إلى الإبهام في اختياراته و نظريّاته، و لذلك اهتمّ بعض الأصوليّين بتوضيح المراد الدقيق من كلامه، فعلى سبيل المثال: في البحث عن تفسير التفكيك المشهور المنسوب للشريف المرتضى في باب مقدّمة الواجب بين السبب و سائر المقدّمات، و قد ابتدأ التشكيك في صحّة هذه النظريّة و عرضه على الذريعة و الشافي منذ عصر العلّامة الحلّي، كما تقدّم.[٢]

و هكذا البحث عن الفور و التراخي و احتمال كلامه للاشتراك اللفظي و الاشتراك المعنوي،[٣] و مراد الشريف المرتضى من بدليّة العزم في الواجب الموسّع،[٤] و دلالة

---

١. لاحظ: بدائع الأُصول، ص٤١٢.

٢. لاحظ: القوانين، ج ١، ص٢١٦؛ هداية المسترشدين، ج ٢، ص١٠٤؛ بدائع الأفكار، ص٣٤٨؛ أجود التقريرات، ج ١، ص٢١٨.

٣. لاحظ: هداية المسترشدين، ج ٢، ص٤٩.

٤. المصدر، ص٣٣٧.

الأمر على النهي عن الضدّ،[١] و أمثلة أُخرى من المباحث التي طرحت في المصنّفات الأُصوليّة اللاحقة لتبيين المراد من كلام الشريف المرتضى.[٢]

و الجدير بالذكر أنّ بعض المسائل الكلاميّة في الذريعة لا يتلائم مع المباني الكلاميّة المشهورة للإماميّة خاصّة بعد الشريف المرتضى،[٣] و لكن قلّما نجد نقوداً في الكتب الأُصوليّة على هذه الكلمات للشريف المرتضى. و هكذا في ذكر رواية إرسال الوليد بن عقبة في بحث خبر الواحد، و التي كانت متضمّنةً لنوعٍ من الإنكار لعلم النبيّ بالغيب،[٤] و نجد العلّامة الحلّي انتقد هذا التحليل و لكن بإشكالاتٍ كلاميّة من غير إشارة إلى الشريف المرتضى.[٥]

و ينقل الشيخ الطوسي في بحث الإجماع تحليلاً عن الشريف المرتضى في باب عدم لزوم تنبيه الإمام المعصوم على خطأ جميع الفقهاء، و يعترض عليه بأنّه يؤدّي إلى انسداد باب كشف إجماعات الطائفة.[٦] و قد اهتمّ الأُصوليّون بهذه المسألة، كما تقدّم، و إن انبرى بعضهم للدفاع عن الشريف المرتضى.[٧]

و يمكن أن نستكشف من خلال دراسة شاملة للكتب الأُصوليّة المتأخّرة أنّ دور آراء و نظريّات الشريف المرتضى آل إلى الضمور شيئاً فشيئاً، و أنّ النظر إليها كان من الجنبة التاريخيّة للمسألة في كثير منها، و في بعض تلك النظريات كالبحث عن حجّيّة خبر الواحد كان الاهتمام بآرائه من حيث حكايته لمباني الأُصوليّين القدماء من الإماميّة.

---

١. بدائع الأفكار، ص٣٨٧.

٢. لاحظ مثلاً: هداية المسترشدين، ج ٢، ص٩٧؛ و ج ٣، ص٧؛ بدائع الأفكار، ص٣٠٦.

٣. الذريعة، ج ٢، ص ١٦.

٤. لاحظ: الذريعة، ج ٢، ص ١٢٥.

٥. نهاية الوصول، ج٣، ص٣٩٢.

٦. العدّة، ج ٢، ص ٦٣١.

٧. لاحظ: نهاية الوصول، ج ١، ص٥٣٣.

و يعود السبب في هذا الضمور إلى التغيير الجذري في مسائل و أبواب علم الأُصول حسب اهتمام الأُصوليّين المتأخّرين من جهة، و من أُخرى هدم و تشييد مباني جديدة لعلم الأُصول لدى الإماميّة في القرون الثلاثة الأخيرة.

مع ذلك فإنّ من المعلوم جدّاً دور الشريف المرتضى و مصنّفاته المتعدّدة في بناء علم الأُصول الشيعي بكونه علماً واسعاً مستقلّاً، كما صرّح به الشريف المرتضى في مقدّمته على الذريعة، و يمكن لنا أن نعدّ الشريف المرتضى هو المؤسّس للمدرسة الأُصوليّة عند الشيعة على الصحيح.

و إن كانت هذه الريادة في التأسيس تقتضي ـ في الوقت نفسه ـ التأثّر من سائر المدارس الأُصوليّة أوّلاً، و ظهور نظريات و مبانٍ جديدة مستحدثة مكان ما أسّسه ثانياً.

و لا يمكن أن نغفل في المقام أنّ صعوبة الوصول إلى تراث الشريف المرتضى ـ سواء لصعوبة لغته العلميّة، أو قلّة نسخ كتبه ـ أدّى إلى قلّة الرجوع إلى كتبه و خاصّة الذريعة، و اليوم بإمكاننا الإحاطة بالآراء و المباني العلميّة للشريف المرتضى من خلال الرجوع إلى تراثه، الأمر الذي يؤدّي إلى الإشادة بقوة نظراته العلميّة و النظر فيها من جديد، فإنّ بعض مبانيه المرفوضة قد تكون مقبولة اليوم، كدلالة الاستعمال على الحقيقة، استناداً إلى ما توصّل إليه اللسانيات الحديثة.

و أمّا المصنّفات الأُصوليّة لسائر فرق الشيعة، فلا توجد مصنّفات أُصوليّة معتدّ بها، سوى الزيديّة، و يظهر من النظر في التراث الأُصولي للزيديّة عدم وجود دور بارز للشريف المرتضى، و الظاهر أنّ السبب في ذلك تأثّر تراثهم بالمعتزلة، ثمّ الزيديّة المعتزلة، و على سبيل مثال لاهتمامهم لتراث الشريف المرتضى نجد في كتاب صفوة الاختيار إشارة واحدة إلى الشريف المرتضى في باب جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة.[1]

---

١. صفوة الاختيار، ص ١٢١.

ب) دور الذريعة في التراث الأُصولي لأهل السنّة

بصورة عامّة لا يوجد في المصنّفات الأُصوليّة عند أهل السنة اهتمامٌ بالآراء الأُصوليّة لعلماء الإماميّة، و ما وردت في مصنّفاتهم من الآراء للإماميّة منقولة كمذاهب مرجوحة أو مردودة، و يندر فيها حكاية قول عالمٍ إماميٍّ كرأي مقبول.

و لكن في هذا الخصوص فإنّ دور الشريف المرتضى و كتابه الذريعة في التراث الأُصولي لأهل السنّة أكثر من غيره من علماء الطائفة.

و يكفي في إثبات اشتهار الذريعة عندهم أنْ قام بشرحه ـ من بين شروح الذريعة المعدودة ـ اثنان من علماء أهل السنّة، و هما:

ـ علي بن زيد البيهقي، المعروف بـ: فريد خراسان (م٥٦٥هـ).

ـ و عبد الحميد بن هبة اللّٰه المدائني، المعروف بـ: ابن أبي الحديد المعتزلي (م٦٥٦هـ).

كما سوف يأتي تفصيل ذلك، و هو ممّا يبيّن دور الذريعة بين المعتزلة أيضاً.

و من جهةٍ أُخرى يمكن ادّعاء أنّ ما ذكره الشريف المرتضى من رأي أو ما اختاره من قول، ذكره القوم كمذهب الشيعة.

و عليه يبدو أنّ موارد كثيرة ممّا نُقل من مذهب الشيعة الإماميّة و رأيهم في علم الأُصول، هو في الواقع نظريّة الشريف المرتضى، أو ممّا حكاه في الذريعة، و إن كان التصريح باسم الشريف المرتضى في مصنّفاتهم ابتدأ من تراث الفخر الرازي.

فعلى سبيل المثال: إنّ دعوى الشريف المرتضى بإجماع الشيعة على عدم حجّيّة خبر الواحد عرف بينهم بعنوان مذهب «الرافضة»، بدءاً من معاصري الشريف المرتضى و من تلاه من الأُصوليّين، كأبي إسحاق الشيرازي (م٤٧٦هـ) في التبصرة[1] و

---

١. التبصرة في أُصول الفقه، ج ١، ص ٣٠٣.

اللمع[١]؛ و أبي حامد الغَزالي (م٥٠٥هـ) في المنخول.[٢] و كذلك المصنّفات اللاحقة لأهل السنّة نحو: الإحكام للآمدي (م٦٣١هـ)[٣]، و المختصر لابن الحاجب (م٦٤٦هـ)؛ و عضد الدين الإيجي (م٧٥٦هـ) في شرحه على المختصر،[٤] و بعدهم الشوكاني (م١٢٥٥هـ) صرّح بأنَّه مذهب «الرافضة».[٥]

نعم، تبقى موارد قليلة ممّا حكاه الشريف المرتضى من النظريّة الأُصوليّة للشيعة وقعت حكايته موقع القبول أو الردّ عند العامّة، فتحديداً نحو مسألة حجّيّة خبر الواحد التي كثر فيها اللغط، حيث أنكر الشريف المرتضى ـ في ضمن مناقشة أدلّة القائلين بالحجّيّة ـ ضرورة العلم بحجّيّة خبر الواحد من قبل الصحابة عند الشيعة و سائر المنكرين لحجّيّة خبر الواحد، فقام الفخر الرازي بنقدٍ حادّ لكلام الشريف المرتضى، و لا يزيف كلامه فحسب، بل يدّعي أنّه أخطأ في حكايته و أنّ الشيعة عموماً تقول بحجّيّة خبر الواحد عدا الشريف المرتضى و ثلّة ممّن اتّبعه؛ حيث يقول:

> فأمّا قول المرتضى: إنّ النظّام و جمعاً من شيوخ المعتزلة و القاشاني و الإماميّة ينكرون ذلك و يقسمون باللّٰه أنّهم لا يجدون علماً و لا ظنّاً، قلنا: رواية المذاهب لا تجوز بالتشهّي و اليمين، و النظّام ما أنكر ذلك بل سلم إلّا أنّه قال: إجماع الصحابة ليس بحجّة على ما حكيناه قبل ذلك، و كذا قول سائر شيوخ المعتزلة. و أمّا الإماميّة فالأخباريّون له منهم مع أنّ كثرة الشيعة في قديم الزمان ما كانت إلّا منهم، فهم لا يعوّلون في أُصول الدين فضلاً عن

---

١. اللمع في أُصول الفقه، ص٢١١.
٢. المنخول من تعليقات الأُصول، ص٣٤٢.
٣. الإحكام في أُصول الأحكام، ج٢، ص٥١.
٤. شرح مختصر المنتهى الأُصولي، ج٢، ص٤٢٦.
٥. إرشاد الفحول، ص٤٨.

فروعه إلّا على الأخبار التي يروونها عن أئمّتهم. و أمّا الأُصـوليّون فأبـو جعفر الطوسي وافقنا على ذلك، فلم يبق ممّن ينكر العلم هذا إلّا المرتضى مع قليل من أتباعه، فلا يستبعد اتّفاق مثل هذا الجمع على المكـابرة فـي الضروريّات. و ممّا يحقّق ذلك أنّه قال: إنّهم يقسمون باللّه عـلى أنّـهم لا يعلمون بل لا يظنّون، و نحن نعلم بالضرورة أنّ هذه الروايات و إن تقاصرت عن العلم إلّا أنّها ما تقاصرت عن الظنّ، فعلمنا أنّ غرض المرتضى ممّا ذكر محض المكابرة.[١]

و في المقابل و على الرغم من تفحّص راقم هذه السطور فإنّ الإشارة إلى كلام الشيخ الطوسي في تراث أهل السنّة الأُصولي ينحصر في هذا المورد، و مسألة عدم دلالة العقل على حجّيّة خبر الواحد، و هو بحدّ ذاته يبيّن الفرق بين منزلة الشريف المرتضى و الشيخ الطوسي عند أهل السنّة.

مضافاً إلى ذلك، يمكن الاعتناء ببعض مباني الشـريف المـرتضى فـي الأجـواء الأُصوليّة لأهل السنّة، فـعلى سبيل المـثال يـذكر الفـخر الرازي فـي مـبحث العـامّ و الخاصّ استدلالاً مشابهاً لما مرّ من مبنى الشريف المرتضى في دلالة الاستعمال على الحقيقة، و يقول:

و اعلم أنّ الشريف المرتضى عوّل على هذه الطريقة، و من تأمّل كلامه فيها علم أنّه في أكثر الأمر يدور على المطالبة بالدلالة على كون هذه الصيغة مجازاً في الخصوص، مع أنّه شرع فيها شروع المستدلّ على كونها حقيقة في الاستغراق.[٢]

و الجدير بالتأمل أنّ القاضي الباقلاني تقدّم على الشريف المرتضى في اختيار هذا

---

١. المحصول، ج ٤، ص ٣٨٤. و قد أورد العلّامة الحلّي في نهاية الوصول هذا الكلام، مـع شـيءٍ مـن التغيير و التلطيف، كاعتراضٍ على دعوى الشريف المرتضى، لاحظ: نهاية الوصول، ج ٣، ص ٤٠٣.

٢. المحصول، ج ٢، ص ٣٥١.

الرأي كما مضى، و كذلك أبو الحسين البصري قد عدّ هذه النظريّة من جملة أدلّة القائلين بالاشتراك[١]، و لم يعتن الرازي بكلام أبي الحسين أيضاً خلافاً لطريقته من الاعتماد التامّ على أبي الحسين في تأليف كتابه.

و لا يخفى أنّ بعض آراء الشريف المرتضى كان مفسّراً على ضوء مبانيه الكلاميّة، فعلى سبيل المثال يحكي الفخر الرازي عن الشريف المرتضى أنّه اشترط في حصول العلم من الخبر المتواتر أن لا يكون هناك شُبهة أو تقليد متقدّم للسامع، ثمّ الرازي يرى أنّ هذا الاشتراط كان محاولة من الشريف المرتضى للإجابة عن إشكال متوجّه للإماميّة و هو أنّ الإماميّة كيف يدّعون من جانب وجود نصّ متواتر على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام و من جانب آخر يعترفون أنّ هذا النصّ قد لا يفيد العلم لبعض السامعين مع كونه متواتراً.[٢] و تبع السبكي فيما بعد كلام الرازي هذا و أغلظ القول له.[٣]

و مع كلّ الذي سلف ذكره، فإنّ آراء أُصوليّي الشيعة في المصنّفات الأُصوليّة عند العامّة ربما لا تتجاوز عدد الأصابع.

و ينبغي أن نستثني من ذلك كتاب البحر المحيط، المصنّف الثمين جدّاً للزركشي، حيث يصرّح في مقدّمة كتابه ذي المصادر الكثيرة إلى رجوعه إلى كتاب الذريعة للشريف المرتضى، و كتاب المصادر لسديد الدين الحمّصي (م بعد ٦٠٠هـ) و هو المصدر الذي لم يصل إلينا مع الأسف،[٤] و مصنّفه من كبار أعلامنا المغمورين، و لم

---

١. المعتمد، ج ١، ص ٢٢٥.
٢. المحصول، ج ٤، ص ٢٥٩.
٣. الإبهاج، ج ٢، ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩.
٤. و قد قام الشيخ حسين الواثقي بجمع نصوص هذا الكتاب في مقالة «المتبقى من كتاب المصادر»، و نشر في مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٢٥، ربيع سنة ١٣٨٠ هـ.ش، و ذلك اعتماداً على ↔

يصلنا من تراثه سوى كتاب المنقذ من التقليد، و بعض المنقولات المتفرّقة عنه، و لم نقف على معلومات أكثر عن سيرته و أحواله.[١]

و يفوق عدد ما نقله الزركشي عن كتاب المصادر على نقولاته عن كتاب الذريعة، ولكن ينبغي أن لا نغفل عن اهتمام الحمَّصي كثيراً بكتاب الذريعة، و عليه فإنّ عدداً كثيراً من نقولات الزركشي عن المصادر هي حكاية لأقوال الشريف المرتضى، أو توضيح لنقوله؛[٢] و كذلك فإنّ جملة ممّا نقله الزركشي عن المصادر هو في الواقع نقولات عن كتاب الذريعة.[٣]

و اللافت للنظر في ما نقله الزركشي عن الشريف المرتضى هو أنّه لم يَكْتَفِ بحكاية نظريّات الشريف المرتضى فحسب، بل قام في موارد كثيرة بحكاية الأقوال في المسألة اعتماداً على كلام الشريف المرتضى. و على سبيل المثال:

أ) فقد حكى الزركشي عن الشريف المرتضى القول بالمنع عن التعبير بـ: «حدّثنا» إذا كان السامع شخصاً واحداً.[٤]

ب) و في مسألة جواز تأويل الآيات وتخريج معاني الأخبار كان الشريف المرتضى هو المصدر الوحيد لدعوى الإجماع لدى الزركشي، فالشريف المرتضى

⇔ ما أورده الزركشي في البحر المحيط، و لم يلتفت كثيراً إلى النسبة بين هذا الكتاب و كتاب الذريعة في التخريجات.

١. و قد بذلت جهود في جمع شتات بعض هذه المعلومات في مدخل «الحمّصي» من دائرة المعارف بزرك اسلامي (ج ٢١، ص ٣٩١)، ولكنّهم لم يلتفتوا إلى نقولات الزركشي عن كتاب المصادر، لمتابعة الآراء الأُصوليّة للحمَّصي.

٢. لاحظ مثلاً: البحر المحيط، ج ٤، ص ٤١٦.

٣. المصدر، ج ١، ص ١٢١.

٤. البحر المحيط، ج ١، ص ٢٠٣. مع العلم أنّ العلّامة الحلّي قد سبقه في نقل هذا التفصيل عن الشريف المرتضى. نهاية الوصول، ج ٣، ص ٤٩٠.

ادّعى اتفاق آراء «كلّ من صنّف في أُصول الفقه على المسألة». [١]

و في موارد أُخر اعتمد الزركشي على نقل الشريف المرتضى في تبيين و تحرير محل النزاع، كما في مبحث العموم اتّكل على كلام الشريف المرتضى في تعيين محلّ النزاع في أنّ وضع أو عدم وضع ألفاظ العموم على الاستغراق و أنّ الخلاف في اللغة، و عدم وجود المخالف في الحكم بالاستغراق في الشرع. [٢]

ثمّ إنّ مصدر عدّة من الأقوال التي نقلها الزركشي عن المصادر للحمّصي حصراً هي في الحقيقة عن الذريعة، نحو ما أورده من الأقوال في مسألة الحظر و الإباحة. [٣]

و لا يخفى أنّ يد الزركشي لم تكن مبسوطة في الرجوع إلى مصادر المعتزلة الأُصوليّة، و لم يكن لديه كثير من مصادرهم كما يفهم من كلامه في مقدّمة كتابه [٤] و عليه فمن المحتمل قريباً أنّ هذا أثّر على تشديد اعتماده على الشريف المرتضى و كتابه الذريعة في نقل جملة من أقوال المعتزلة التي لم يطّلع عليها الزركشي و اكتفى بحكايتها عن الشريف المرتضى.

أدب المرتضى في الذريعة

يعتبر كتاب الذريعة بصورة عامّة من المتون المغلقة و الصعبة في علم الأُصول. و قد تأثّر الشريف المرتضى في العلوم الأدبيّة بمدرسة أبي علي الفارسي و ابن جنّي، و في علم الأُصول بمدرسة المعتزلة، و كلتا المدرستين تعرفان باللغة الصعبة و المغلقة، ممّا انعكس تأثيره في كتاب الذريعة.

---

١. البحر المحيط، ج ٣، ص ٥٨٠.
٢. المصدر، ج ٢، ص ١٩٥.
٣. المصدر، ج ١، ص ١٢١.
٤. المصدر، ص ٦.

و يمكن أن نعدّ هذا الإغلاق في المتن سبباً لكثرة الأغلاط في مخطوطات الذريعة المتبقّية من جانب، و هجران هذا الكتاب إلى حدٍّ مّا في المجامع العلميّة بين الإماميّة من جانب آخر.

و هذه المعضلة هي التي جعلت جملة من علمائنا الأُصوليّين يتوقّفون في استظهار رأي الشريف المرتضى من خلال عباراته، و استلال مراد خلاف ظاهر كلامه من خلال القرائن و الشواهد و الأدلّة في المقام، و من ذلك:

١. عقد العلّامة الحلّي فصلاً في «أنّه لا يجوز أن يفوض اللّٰه تعالى إلى نبيّه عليه السلام أو العالم أن يحكم في الشرعيات بما شاء إذا علم أنّه لا يختار إلّا الصواب»، و قال: إنّ ظاهر كلام الشريف المرتضى إنكار هذا المعنى،[1] ولكن من خلال تتمّة كلامه يظهر أنّ رأيه في الختام غير ذلك، و أنّه يختار ذلك في الحكم الواحد لا في الأحكام المتعدّدة.[2]

٢. و كذلك اعتبر صاحبُ المعالم في بحث الاستثناء المتعقّب للجمل الشريفَ المرتضى موافقاً له في أنّ الاستثناء محتمل الرجوع للجميع أو الأخير، لولا استخدامه عبارة «الاشتراك» صراحةً.[3]

و يمكن أن نعدّ من أسباب صعوبة نصّ الكتاب و الإغلاق في عبارات الكتاب ما يلي:

أوّلاً: ربما يعود الإغلاق و الإبهام في كلام الشريف المرتضى إلى المصدر الذي اعتمد عليه، فمن باب المثال ما أورده في مسألة تعريف الظنّ بقوله: «هو ما يقوي كون ما ظنّه على ما يتناوله الظنّ و إن جاز خلافه»،[4] و هو على احتمال قويّ تحرير

---

١. الذريعة، ج ٢، ص ٢٦٢.

٢. نهاية الوصول، ج ٥، ص ٢٢٧.

٣. معالم الأُصول، ص ١٢٢.

٤. الذريعة، ج ١، ص ٢٢٨.

من تعريف القاضي عبد الجبّار للظنّ، و هو قوله: «المقوي عند الظانّ كون المظنون على ما ظنّه، و يجوز مع ذلك كونه على خلافه»،[١] ممّا يوضح كلام الشريف المرتضى مع ما فيه أيضاً من إغلاق.

ثانياً: و يعود الإغلاق في عبارات أُخرى من الذريعة إلى تأثّر البحث بالأجواء الكلاميّة و اصطلاحات كلامية معقّدة في المسألة، و من ذلك:

١. ما ورد في بحث تخصيص العامّ بدليل العقل من الإغلاق في تعبير الشريف المرتضى؛ و ذلك لاستعماله مصطلحات كلاميّة خاصّة، نحو قوله: «على أنّ دليل العقل كما يتقدّم فهو مصاحب، فلو كان مؤثراً لكان مصاحباً»،[٢] و إن كان من المحتمل تصحيف كلمة «كما» الواردة في جميع النسخ من كلمة «كلّما».

٢. و كذلك عبارته في باب الأفعال: «اعلم أنّه ليس المراد بقولنا في هذا الباب: إنّ القبيح أو الحسن يصحّ من الفاعل القدرة؛ لأنّا إذا أردنا القدرة فلا اختصاص، و إنّما نريد التجويز و الشكّ».[٣]

ثالثاً: و من الواضح أنّ موارد أُخرى من العبارات المغلقة في الكتاب تعود إلى الأغلاط الإملائيّة، و وجود السقط أو الاشتباه في النسخ، ممّا سعينا تصحيح هذه الأغلاط في تحقيقنا للكتاب و لو بالرجوع إلى ضبط نسخة واحدة من نسخ الكتاب المعتمدة و مع هذا قد بقي موارد من الأغلاط كانت مشتركة بين جميع النسخ، و من أمثلة ذلك: عبارته في بحث عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، و بعد بيان أنّ هذا التكليف قبيح، و أنّه من قبيل التكليف بما لا يطاق، و هي قوله: «و التبيين و إن لم يحصل في وقت الحاجة، فلأجل تفريط المكلّف، و إنّما أتى به من قبل نفسه،

---

١. كما حكاه ابن الملاحمي في المعتمد في أُصول الدين، ص٢٦.

٢. الذريعة، ج ١، ص ٥١٢.

٣. المصدر، ج ٢، ص ١٥٦.

و التبيين في إمكان المكلّف و إن فرط فيه».[١]

٢. و هناك عبارات أُخرى مغلقة، و لكن يمكن ملاحظة نظائرها في سائر المصادر لتبيين التصحيف أو السقط في المتن، نحو قوله في مسألة العلم الناشئ من التواتر:

إنّ العلم بالفرق بين صفة الجماعة التي لا يجوز عليها الكذب و يمتنع التواطؤ فيها للعقلاء كالملجئين عند كمال عقولهم و شدّة حاجتهم إلى التفتيش و التصرّف إلى العلم بذلك لقوّة الدواعي إليه و البواعث عليه.[٢]

و مع وجود اختلافات بين النسخ في هذه العبارة ـ كما أشرنا إليها في هامش التحقيق ـ إلّا أنّه من الواضح وجود التصحيف في النصّ المؤدّي إلى الإغلاق، و لكن يمكن رفع هذا الإبهام من العبارة بالمراجعة إلى ما ورد في العدّة:

إنّ العالم بالفرق بين صفة الجماعة التي لا يجوز عليها الكذب لامتناع التواطؤ عليها، و استحالة الكذب منها كالملجإ عند كمال عقله، و حاجته إلى التفتيش و التصرّف إلى العلم بذلك و الدواعي إليه قويّة، و البواعث على فعله متوفّرة، و قد حصل للعقلاء هذا العلم.[٣]

و بالأخير قد نفتقر إلى شيءٍ من التأويل و التوجيه اللغوي في توضيح بعض العبارات المغلقة من كتاب الذريعة و التي كانت مشتركة بين جميع النسخ، نحو العبارات الواردة في أوّل مبحث الاجتهاد.[٤]

التعابير و المصطلحات الخاصّة

نلاحظ في كتاب الذريعة عبارات و اصطلاحات للشريف المرتضى لم نعهد نظائرها في سائر المصنّفات الأُصوليّة، خاصّة المتأخّرة منها، و إليك فهرساً بهذه

---

١. الذريعة، ج ١، ص ٦٠٠.

٢. المصدر، ج ٢، ص ٨٧.

٣. العدّة، ج ١، ص ٧٤.

٤. الذريعة، ج ٢، ص ٣٧٧.

المصطلحات التي قد يفيد الاطّلاع عليها في فهم عبارات الكتاب:

أوّلاً: استعمال الكلمات الغريبة و غير المشهورة

و أهمّ مثال على هذا النحو هو استعمال كلمة «سائر»، فقد استعملت في كتاب الذريعة غالباً بمعنى «الجميع»، بينما ذهب جملة من اللغويّين إلى أنّ هذا الاستعمال من الأغلاط الواضحة،[١] و نقل أيضاً اتّفاقهم على دلالة كلمة «سائر» على «الباقي»؛[٢] و ذلك لاتّحاده مع «السؤر» جذريّاً، و هو يعني «الباقي»، المعنى المشترك لهما، و لهذا خطّأوا استعماله في «الجميع».

و قد عرف بهذا المبنى البصريّون، و يقابله في الرأي جواز هذا الاستعمال؛ على أن يُعدّ «سائر» من مشتقّات «سار، يسير»، و معناه «الجميع»، فيكون معنى قولك في نحو: «لقيت سائر القوم» هو «لقيت الجماعة التي ينتشر فيها هذا الاسم و يسير».[٣]

و قد صرّح بعض اللغويّين أيضاً بجواز استعمال «سائر» في معنى «الجميع»،[٤] كما نقل هذا الرأي عن أبي علي الفارسي،[٥] و من الطبيعي أن يعتني الشريف المرتضى برأي أستاذه.

و لا يخفى أن هذه المسألة طرحت في المصنّفات الأُصوليّة بمناسبة البحث عن ألفاظ العموم، و قد ذهب الباقلاني إلى الرأي الثاني في جواز استعمال كلمة «سائر» بمعنى «الجميع»،[٦] و الظاهر أنّ عليه معظم الأُصوليّين، خلافاً لما سبق من اللغويّين.[٧]

---

١. درّة الغوّاص، ص ٩ ـ ١٠.

٢. تهذيب اللغة، ج ١٣، ص ٣٤.

٣. شرح أدب الكاتب للجواليقي، ص ٤١.

٤. صحاح اللغة، ج ١، ص ٦٩٢.

٥. الحواشي على درّة الغوّاص، ص ٧٣٠.

٦. التقريب و الإرشاد الصغير، ج ٣، ص ١٩.

٧. البحر المحيط، ج ٢، ص ٢٢٧؛ تاج العروس، ج ١١، ص ٤٨٥.

و من ذلك أيضاً استعمال بعض الكلمات في معاني غير مألوفة، نحو:

أ) استعمال كلمة «الاستسلاف» بمعنى الجلب.[١]

ب) استعمال كلمة «وجودنا» بمعنى العثور و الإيجاد.[٢]

ج) استعمال «الارتكاب» بمعنى الاعتقاد.[٣]

و أمثال هذه التعابير التي هي أشبه ما تكون بأسلوب المعتزلة الخاصّة.[٤]

ثانياً: مصطلحات غير متعارفة

و من ذلك استعمال مصطلح الكناية في الإشارة إلى الضمير، و هي من المصطلحات الخاصّة بمدرسة الكوفيّين في النحو،[٥] و قد عرف هذا المصطلح فيما بعد من لغة الكوفيّين في قبال الضمير الذي عدّ من مصطلحات البصريّين.[٦]

ثالثاً: استعمال صيغ صرفيّة غير مألوفة

و نلاحظ الشريف المرتضى يستخدم جملة من الكلمات في غير صيغها و أوزانها الصرفية، المعهودة و من ذلك:

أ) استعمال كلمة «المخاطِب» بصيغة الفاعل، و هو استعمال صحيح، و ليس فيه غرابةٌ أو شذوذ لغويّ، إلّا أنَّ كثرة استعمالها بصيغة المفعول جعل هذا الاستعمال غير مأنوسٍ، ممّا أدّى إلى صعوبة المتن في بادي النظر.

و يشتدّ هذا الإبهام للمتن عندما يستعمل الشريف المرتضى كلا الصيغتين

---

١. لاحظ مثلاً: الذريعة، ج ٢، ص ٢١٠.

٢. المصدر، ج ١،ص ٤٨٩.

٣. المصدر، ص ٤٩١.

٤. لاحظ مثلاً: المغني، ج ٤، ص ٦٠؛ وج ٨، ص ٩.

٥. لاحظ مثلاً: معاني القرآن للفرّاء، ج ١، ص ١٩، ٥٠، ١٠٤، ٢٩٥.

٦. التذييل و التكميل، ج ٢، ص ١٢٨.

(الفاعل، و المفعول) في موضعٍ واحد، ممّا يزيد عدم الالتفات إلى هذا الاختلاف في التعبير في إبهام النصّ، نحو قوله:

> فإن قيل: الاستفهام يحسن على أحد وجهين: إمّا أن يكون المخاطَب يعتقد أنّ لفظ العموم مشترك، فيستفهم لذلك، أو يكون المخاطِب قد يعتقد ذلك، فيحسن استفهامه، تجويز أن يعدل من معنى إلى معنى في الألفاظ المشتركة.[١]

ب) استعمال كلمة «خبَّر» بمعنى «أخبر».

ج) استعمال كلمة «اجتمع» و تصريفاته بدلاً من «أجمع».

د) استعمال صيغة «يتعبّد» بمعنى «عبّد».

رابعاً: الاختيارات النحويّة غير المتعارفة

و من أبرز أمثلة ذلك:

أ) مسألة تذكير و تأنيث الفعل للفاعل المؤنث المجازي، فلا خلاف بين النحويّين في أنّ الفعل إذا كان ضميراً مؤنّثاً ينبغي أن يكون فاعله مؤنَّثاً أيضاً و إن كان الفاعل مؤنّثاً مجازياً، و حملوا ما ندر في نحو «و لا الأرض أبقل إبقالها» على الشذوذ أو التأويل بمعنى مذكّر.[٢]

و مع ذلك نجد في كثير من نسخ الذريعة ورود الفعل المسند إلى الفاعل المؤنّث المجازي مذكَّراً، و قد قمنا بتصحيح ذلك، و لو على نسخة واحدة، إلّا إذا اتّفقت النسخ فلم نغيّر ما في المتن، لاحتمال كونه من تعبير المصنّف نفسه.[٣]

ب) و المسألة الأُخرى هو رفع المستثنى في عبارات نحو «ليس غيرُ التوقّف»،

---

١. الذريعة، ج ١، ص ٤٥٠.

٢. لاحظ: شرح تسهيل الفوائد، ج ١، ص ١١١ ـ ١١٢؛ التذييل و التكميل، ج ٢، ص ١٩٥ ـ ١٩٧.

٣. لاحظ مثلاً: الذريعة، ج ١، ص ٦٠٥.

و «ليس إلّا التعيينُ»، برفع ما بعد «إلّا»[١] ممّا نلحظه في كتاب الذريعة و سائر مصنّفات الشريف المرتضى، و هو يوم استعمال «ليس» استعمالاً مغايراً للأفعال الناقصة.

أمّا المثال الأوّل فالظاهر صحّته على أساس القواعد النحويّة، و هو من باب كثرة حذف خبر «ليس» المشبّه بلا النافية للجنس، و لا إشكال في استعماله.[٢]

و أمّا المثال الثاني فقد حكى مثله سيبويه في كتابه بلفظ «ليس الطيبُ إلّا المسكُ»،[٣] و تحوّل لاحقاً إلى مسألة خلافيّة شديدة بين النحويّين و أبي عليّ الفارسي في توجيهه و تأويله، حيث ذهب النحويّون تبعاً لسيبويه لحرفيّة «ليس» في هذه الموارد، و نسبوه إلى لغة بني تميم،[٤] ولكن أصرّ أبو علي الفارسي على صحّة هذا الاستعمال على أساس اللغة الفصحى، و ذكر عدّة وجوه لتصحيح هذا التعبير،[٥] ممّا أثار اعتراض النحويّين عليه، خاصّة في تغاضيه الطرف عن الاختلاف بين اللغات في المقام.[٦]

و عليه، فيحتمل أن يكون هذا الضبط من الشريف المرتضى تبعاً لشيخه أبي علي الفارسي.

ج) و من هذه الاستعمالات النحويّة هو إضافة «حيث» إلى المفرد،[٧] و الذي يظهر كونه استعمالاً نادراً، و المذهب المشهور بين النحويّين هو عدم جوازه.[٨]

---

١. بقرينة ملاحظة تكرار هذا الاستعمال في رسائل الشريف المرتضى مثل ما ورد في ج ١، ص ٣٤٣.

٢. لاحظ: شرح تسهيل الفوائد، ج ١، ص ٣٥٨.

٣. الكتاب لسيبويه، ج ١، ص ١٤٧.

٤. لاحظ: شرح تسهيل الفوائد، ج ١، ص ٣٧٩؛ التذييل و التكميل، ج ٤، ص ٢٩٩.

٥. انظر: المسائل الحلبيات، ص ٢١٠، ٢٢٠، ٢٢٧ و ما يليه.

٦. لاحظ تقريراً عن هذا الجدل النحوي في: التذييل و التكميل، ج ٤، ص ٣٠١، و ما بعده.

٧. لاحظ: الذريعة، ج ١، ص ٣٦٢.

٨. حيث إنّ الظاهر أنّ الكسائي وحده ذهب إلى جوازه في حال الاختيار. لاحظ: التذييل و التكميل، ج ٨، ص ٦٦.

د) و منه أيضاً استعمال الكاف زائدة قبل كلمة «نحو»؛ حيث يكثر استعمال «كنحو» في طيّات الذريعة،[1] و الظاهر من النحاة رفض هذا الاستعمال و عدم صحّته.[2]

هـ) و كذلك كثرة التعبير بـ: «فصل في هل...»،[3] و هو ممّا يفتقر إلى تأويل و توجيه دخول حرف الجر على كلمة «هل»، و إن لم يرد في بعض النسخ لفظة «في»، و يحتمل كونه من التصحيحات القياسيّة للناسخين.

فوائد أدبيّة

إنّ اهتمام الشريف المرتضى في كتاب الذريعة إلى المباحث الأُصوليّة فحسب، ولكن مع ذلك نجد في طيّات الكتاب فوائد أدبيّة مهمّة طرحت بمناسبة الأبحاث الأُصوليّة، نشير إلى عدّة نماذج من ذلك:

١. اختصاص التعظيم بضمير الجمع بضمير المتكلّم: فعند البحث عن آية ﴿وَ كُنَّا لِحُكْمِهِمْ شاهِدِينَ﴾ احتمل بعضهم أن يكون مرجع الضمير في «حكمهم» إلى واحد، و يكون الجمع من باب الاحترام و التعظيم.

و يردّ الشريف المرتضى هذا الاحتمال بأنّ استعمال ضمير الجمع في التعظيم مختصٌّ بضمير المتكلّم فحسب، و لا يتعدّى الأمر إلى ضمير الغائب أو المخاطب.[4]

و في الحقيقة إنّ استعمال ضمير الجمع في المخاطب أو الغائب للتعظيم و إن نسب إلى لغة المولّدين، و لكنّه تمّ قبوله من قبل بعض النحويّين و الأدباء لاحقاً.[5]

---

١. لاحظ مثلاً: الذريعة، ج ١، ص ٢٠٥. و قد ورد هذا التعبير بشكلٍ نادر عند بعض النحويّين، نحو موردٍ واحد في الكتاب لسيبويه، ج ١، ص ٢٩٤؛ أو المسائل الحلبيات، ص ١١٤.

٢. انظر: شرح تسهيل الفوائد، ج ٣، ص ١٧٠؛ التذييل و التكميل، ج ١١، ص ٢٥٩.

٣. لاحظ مثلاً: الذريعة، ج ١، ص ٢٦٧.

٤. المصدر، ص ٤٦٨.

٥. لاحظ: البحر المحيط، ج ٧، ص ٥٨٤؛ أوضح المسالك، ج ١، ص ٣٥٠؛ تلوين المخاطب، ص ٣٥٦؛ خزانة الأدب، ج ١١، ص ٢٦.

و على هذا الأساس استشكل العلّامة الحلّي على كلام الشريف المرتضى، و سرد عدّة شواهد على صحّة هذا الاستعمال.[١]

٢. يرى الشريف المرتضى أنّ التعبير بـ: «إن شاء اللّه» لا يعدّ من الاستثناء أو الشرط، و يورد على هذا الادّعاء أدلّة متعدّدة، منها استعمال هذه العبارة بعد الإخبار عن الماضي.[٢]

٣. ضمير الشأن و القصّة: ففي ذيل البحث عن آية ذبح البقرة من قصص بني إسرائيل يتعرّض الشريف المرتضى إلى مسألة مجيء ضمير الشأن و القصّة في أوائل الجمل.[٣]

٤. الفرق بين «غير» و «إلا».[٤]

٥. تنكير المضاف إلى المعرفة، في مثل «غير سبيل المؤمنين»، و الذي يظهر أنّ هذا الحكم منه كان بالنظر إلى المعنى.

٦. التعبير بـ: «كان يفعل» في العرف بمعنى التكرار، حسب رأي الشريف المرتضى.[٥] و الظاهر أنّ تقييد المسألة بالعرف ناظر إلى كلام القاضي عبد الجبّار الذاهب إلى عدم إفادة هذا الاستعمال للتكرار في اللغة، إلّا أنّه عرفاً يفيد هذا المعنى.[٦]

و عنونت هذه المسألة لاحقاً في المصنّفات الأُصوليّة كمسألة مستقلّة في باب ألفاظ العموم.[٧]

---

١. نهاية الوصول، ج ٢، ص ١٧٢.
٢. الذريعة، ج ١، ص ٥٠٠.
٣. المصدر، ج ١، ص ٦٠٦.
٤. المصدر، ج ٢، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤.
٥. المصدر، ج ١، ص ٥٢٧.
٦. المعتمد، ج ١، ص ٢٠٧.
٧. لاحظ مثلاً: المحصول، ج ٢، ص ٣٩٧.

٧. في مبحث الرأي و في الإجابة عن الاستناد بحجّيّة القياس في التعبير بالرأي من قبل الصحابة، يرى الشريف المرتضى أنّ التعبير الواصل منهم هو «رأينا كذا» أو «كان رأيي و رأي فلان كذا» و لم يرد التعبير بـ: «نحن من أهل الرأي»؛ و ذلك لأنّه يرى أنّ الاختلاف في الاستعمال بين التعبيرين قد يؤدّي إلى اختلاف المعنى في العرف، حيث يقول الشريف المرتضى: «ليس يمتنع أن يكون في بعض تصرّف اللفظة من التعارف ما ليس هو في جميع تصرّفها».[1]

١. الذريعة، ج ٢، ص ٣٤٢.

الفصل الثالث

التعريف بالذريعة و العمل عليه

نروم في هذا الفصل بدراسة كتاب الذريعة، و مخطوطاته، و طبعاته، و الجهود حوله، و منهج العمل في تحقيقه.

اسمه و نسبته

لا يوجد أيّ وجهٍ للترديد في نسبة كتاب الذريعة إلى مصنفه الشريف المرتضى رحمه اللّٰه.

و قد صرّح السيّد المرتضى في ديباجة مصنّفه إلى اسمه الكامل، بعنوان: «الذريعة إلى أُصول الشريعة»، كما ورد كذلك في أغلب مخطوطاته، و ورد في نسخة مكتبة آية اللّٰه المرعشي برقم ٣٢١٠ و التي رمزنا إليها بـ: «ط» باختلافٍ يسير بعنوان: «الذريعة في أُصول الشريعة»، و في نسخة مكتبة مجلس الشورى برقم ٣١٨٥ و التي رمزنا إليها بـ: «ب»، ورد بدلاً من كلمة «أُصول» كلمة «وصول»، و هو من اشتباه الناسخ ظاهراً.

و قد ورد اسم الكتاب في المصادر التي تَلَتْهُ بهذا العنوان أيضاً، عدا الاختلاف اليسير في بعض الكلمات، فمن باب المثال اكتفى النجاشي في عنوانه بكلمة «الذريعة»،[1] بينما ذكره الشيخ الطوسي بعنوان: «الذريعة في أُصول الفقه».[2]

---

١. فهرست أسماء مصنفي الشيعة، ص ٢٧١.

٢. الفهرست، ص ١٦٥.

و قد ورد في فهرست مصنّفات الشريف المرتضى لتلميذه البُصروي كتاب «الذخيرة في أُصول الفقه»، و قد احتمل بعض المحقّقين وقوع التصحيف في هذه العبارة و أنّه كتاب الذريعة.[١]

وجه تسميته بالذريعة

شرح الشريف المرتضى وجه تسميته بالذريعة في مقدّمة كتابه، و أنّه مأخوذ من المعنى العامّ لمادّة «الذريعة»، و هو السببيّة و الاتّصال، كما يرى أنّ العرب لهذا المعنى العامّ تسمّي الحبل الذي يتّخذه الصيّاد وسيلةً للاصطياد بالذريعة، حيث يقول:

> و قد سمّيته بالذريعة إلى أُصول الشيعة؛ لأنّه سبب و وصلة إلى علم هذه الأُصول، و هذه اللفظة في اللغة العربية و ما تتصرّف إليه تفيد هذا المعنى الذي أشرنا إليه؛ لأنهم يسمّون الحبل الذي يحتبل به الصائد الصيد ذريعةً.

ثمّ يستشهد بمعانٍ أخر من مشتقّات مادة «ذرع»، و هي تشترك فيما بينها في المعنى الأوّل المذكور.[٢]

يعدّ هذا التحليل اللغوي و السعي لاقتناص المعنى المشترك بين موارد الاستعمال و سائر مشتقّات المفردة العربيّة تطرح في ضمن قاعدة الاشتقاق الكبير، و التي تُعدّ من مباني بعض اللغويّين خاصّة أبي علي الفارسي و من تأثّر منه.

و إن كان في هذا المورد بالخصوص قد ذكر ابن الفارس ـ و الذي يعدّ من روّاد هذا المبنى ـ أنّ المعنى العامّ و المشترك لمادّة «ذرع» الامتداد و التحرّك نحو القدم، و على هذا الأساس فسّر جميع مشتقاتها بما فيها كلمة «الذريعة».[٣]

---

١. مكتبة الشريف المرتضي، مجلّة كتاب الشيعة، العدد ٩ و ١٠، ص١١٧.

٢. الذريعة، ج١، ص ١٩٨.

٣. معجم مقاييس اللغة، ج٢، ص ٣٥٠.

و الملاحظة الجديرة بالتأمّل في استشهاد الشريف المرتضى بالاستعمال اللغوي لكلمة «الذريعة» هو أنّ ما ذكره مثالاً للمعنى اللغوي و قام بتحليله، ورد في المصادر اللغويّة كلّها بصور أُخرى، و من باب المثال فقد ورد في كتاب العين: «الذريعة جمل يختلّ به الصيد، يمشي الصياد إلى جنبه فإذا أمكنه الصيد رمى»،[۱] ممّا يبيّن بصورةٍ واضحة ما عرض على النصّ المنقول في مقدّمة الكتاب من التصحيف الشاسع من كلمة «جمل» إلى «حبل»، و كلمة «يختلّ» إلى «يحتبل»، و العجيب هو اشتراك النسخ المتوفّرة من الكتاب في هذا التصحيف.

و تشترك سائر المصادر اللغويّة مع كتاب العين فيما نقلناه عنه، و قد ورد في بعض المصادر بدلاً من كلمة «جمل» كلمة «الناقة» ممّا ينفي احتمال التصحيف في العبارة المذكورة في تلك المصادر اللغويّة.

و من جهةٍ أُخرى فإنّنا لم نعثر على ما يعضد العبارة المذكورة في مقدّمة الكتاب في أيّ مصدر من المصادر اللغويّة.[۲] على أنّ ابن سيدة بعد أن عدّ «السبب إلى الشيء» من معاني «الذريعة» اعتبر «الجمل» أصل ذلك المعنى.[۳]

تاريخ تأليفه

و أمّا بالنسبة إلى تاريخ الابتداء بتأليف الكتاب، فلم تصلنا معلومات وافية في ذلك، و أمّا تاريخ الانتهاء من تأليف الكتاب فقد ورد في آخر بعض نسخه (و هي نسخ: ألف، ب، ص، ف) أنّه فرغ من تأليفه يوم الجمعة الحادي عشر من شهر شوّال من سنة ٤٣٠هـ.

---

۱. كتاب العين، ج۲، ص۹۸.

۲. لاحظ مثلاً: تهذيب اللغة، ج۲، ص۱۸۹؛ الصحاح، ج۳، ص۱۲۱۱؛ معجم مقاييس اللغة، ج۲، ص۳۵۰؛ المحكم و المحيط الأعظم، ج۲، ص۸۰.

۳. المحكم و المحيط الأعظم، ج۲، ص۸۰.

و على هذا الأساس و مع الالتفات إلى ما ذكره الشريف المرتضى في مقدّمة الكتاب و في ضمنه من الإشارة إلى سائر مصنّفاته التي قد تمّ تأليفها قبل هذا التاريخ يمكن لنا أن نستنتج أنّ الابتداء بتأليف الكتاب أيضاً كان في أُخريات حياته الشريف.

و كما سوف يلي التعرّض إليه؛ فقد عدل الشريف المرتضى في هذا الكتاب عن بعض آرائه و مبانيه؛ نحو رأيه في عدم جواز التقليد، و في بعضها الآخر قام ببيان نظريّته بتعابير ملائمة، نحو نظريّته في عدم حجّيّة الخبر الواحد.

شروحه و حواشيه

مع كون الذريعة من المصنّفات المهمّة في علم الأُصول خاصّة بين الإماميّة، و لكن تعود شروحه إلى ما قبل القرن الثامن الهجري و آخر شرحٍ للكتاب هو للعلّامة الحلّي، و لم نطلع على شرحٍ بعده. ربّما يمكن تعليل عدم الاهتمام بالكتاب شرحاً و تعليقاً بظهور مدرسة الحلّة و خاصّة تراث المحقّق الحلّي (م ٦٧٦هـ) و العلّامة الحلّي (م ٧٢٦هـ).

و لم نعثر على نسخة من هذه الشروح في فهارس المخطوطات بعد الفحص البالغ، و إليك فهرساً بالشروح و الحواشي:

١. **شرح الذريعة**: للسيّد كمال الدين المرتضى بن المنتهى بن الحسين بن علي الحسيني المرعشي، من مشايخ الشيخ منتجب الدين الرازي (م بعد ٥٢٥هـ).[١]

٢. **تلخيص مسائل الذريعة**: لأبي الحسن علي بن أبي القاسم البيهقي، الملقّب بـ: فريد خراسان (م ٥٦٥هـ).[٢]

٣. **شرح مسائل الذريعة**: للشيخ عماد الدين الطبري، من تلامذة أبي علي ابن الشيخ

---

١. الفهرست لمنتجب الدين، ص١٠٣؛ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج١٣، ص٢٧٨.

٢. معالم العلماء، ص٨٧؛ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ٤، ص٤٢٧.

الطوسي، و من أساتذة القطب الراوندي.[١]

٤. **المستقصى[٢] في شرح الذريعة**: لقطب الدين الراوندي (م٥٧٣هـ) في ثلاث مجلدات.[٣]

٥. **الاعتبار على كتاب الذريعة في أُصول الشريعة**: لعبد الحميد ابن أبي الحديد المدائني المعتزلي (م٦٥٦هـ) في ثلاث مجلّدات،[٤] و الظاهر كونه شرحاً نقديّاً على الكتاب.

٦. **النكت البديعة في تحرير الذريعة في أُصول الفقه**: و هو تحرير و شرح على كتاب الذريعة، للعلّامة الحلّي الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي (م٧٢٦هـ).[٥]

و لم نجد من هذه المصنّفات نسخاً في الفهارس، كما لم نجد أثراً من الحواشي عدا بعض الحواشي من تعليقات ابن أبي الحديد المعتزلي وردت في بعض النسخ، وحواشي الفاضل الجواد في نسخته، كما سوف يأتي في التعريف بالنسخ.

مخطوطاته

يعتبر كتاب الذريعة من مصنّفات الشريف المرتضى التي حظيت بكمّية جيّدة من المخطوطات؛ حيث فهرس حتّى الآن ـ حسب اطّلاعنا ـ ما يقرب من خمسين مخطوطة منه، فيعتبر من مصنّفاته ذات النسخ الكثيرة و إن لم تصل مخطوطاته من حيث الكثرة و القدمة و النفاسة إلى مخطوطات الأمالي له، و هذا أمر طبيعيّ بعد النظر إلى وجود الطابع المذهبيّ للذريعة دون الأمالي.

---

١. الفهرست لمنتجب الدين، ص١٠٧؛ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج١٤، ص٦٤.

٢. ورد في جامع الرواة(ج١، ص٣٦٤): «المستصفى».

٣. الفهرست لمنتجب الدين، ص٦٨؛ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج٢١، ص١٣.

٤. روضات الجنات، ج٥، ص٢٢.

٥. خلاصة الأقوال، ص١١١؛ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج٢٤، ص٣٠٣.

و إليك فهرساً سرديّاً للمخطوطات التي تمّ التعرّف عليها:[1]

١. مخطوطة مكتبة جامعة لس آنجلس، برقم: m١٦٤ بخطّ النسخ المعرب، من مخطوطات القرن الثامن أو التاسع الهجري، مبتورة الأوّل و الآخر (مجلة نشريه نسخ خطي، العدد ١١، ص ٢٢٥).

٢. مخطوطة مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، برقم: ٣١٨٥، بخطّ النسخ، استنسخها أبو نصر شريف بن أبي سعيد، و فرغ منها في ١٤ محرم الحرام سنة ٩٦٩هـ (الفهرس، ج ١٠، ص٧٦٦).

٣. مخطوطة مكتبة الآستانة الرضويّة المقدّسة، برقم: ٣١٦٨٢، بخطّ النستعليق، من مخطوطات القرن العاشر الهجري، صحّحها و قابلها الشيخ محمّد عليّ البلاغي، و عليها تملّك الشيخ عبّاس بن الحسن البلاغي النجفي في سلخ ربيع الآخر سنة ١١٥٤هـ (فهرس النسخ المهداة، ج ١١، ص٢٦٨).

٤. مخطوطة مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، برقم: ٣٧٩٤، استنسخها الشيخ جواد بن سعد الكاظمي البغدادي، المعروف بالفاضل الجواد سنة ١٠٢٥هـ، و كتب في آخرها أنّه قابل النسخة و صحّحها على نسخة قرأت على ابن أبي الحديد المعتزلي (الفهرس، ج ١٠، ص١٧٧٩).

٥. مخطوطة مكتبة آية اللّٰه المرعشي النجفي، برقم: ٦٥١٩، بخطّ النسخ، من مخطوطات القرن الحادي عشر، و عليها تملّك الشيخ محمّد بن علي ابن خاتون العاملي في سنة ١٠٢٧هـ ي قزوين (الفهرس، ج١٧، ص ١٠٠).

٦. مخطوطة مكتبة الإمام أمير المؤمنين العامّة في النجف الأشرف (مكتبة العلّامة

---

١. ما أوردناه من معلومات عن هذه النسخ من تاريخ استنساخها أو تملّكاتها بناءً على ما ورد في الفهارس، و ليس الرجوع إلى المخطوطة نفسها.

الأميني)، استنسخها محمّد صالح بن علي الطالقاني بخطّ النسخ، و فرغ منه في منتصف جمادى الأُولى ١٠٤٢هـ.

٧. مخطوطة مكتبة جامع كوهرشاد في مشهد المقدّسة، برقم: ١٩٦، استنسخت بخطّ النسخ في ١١ شعبان المعظّم سنة ١٠٤٢هـ، في قم المقدّسة من أجل خليفة السلطان (الفهرس، ج ١، ص ١٦٧).

٨. مخطوطة مكتبة الآستانة الرضويّة المقدّسة، برقم: ٧٣٧٣، استنسخها عبد الحسن بن عناية اللّه الخطيب النجفي في رجب سنة ١٠٤٥هـ (الفهرس، ج٦، ص ٣٩).

٩. مخطوطة مكتبة كاشف الغطاء في النجف الأشرف، برقم: ١٨٦٩، استنسخها محمّد بن فرج الحميري بخطّ النسخ، و فرغ منه في أوّل ربيع الآخر سنة ١٠٤٨هـ في النجف الأشرف، نسخة مصحّحة (فهرس مصوّرات مركز إحياء الميراث الإسلامي، ج ٥، ص ٣٣١).

١٠. مخطوطة مكتبة كاشف الغطاء في النجف الأشرف، برقم: ١٨٦٦، استنسخها إسحاق بن معتوق الحويزي في عاشر صفر سنة ١٠٩٧هـ، ثمّ قابلها على نسخة قديمة مصحّحة في مجالس متعدّدة آخرها تاسع جمادى الآخرة ١٠٩٨هـ (فهرس مصوّرات مركز إحياء الميراث الإسلامي، ج ٥، ص ٣٢٩).

١١. مخطوطة مكتبة السيّد المرعشي النجفي برقم: ٣٢١٠، استنسخها عبد الوهّاب بن محمّد بن عبد الوهّاب الأحسائي، و فرغ منه في يوم الأحد ١١ صفر سنة ١٠٩٨هـ، نسخة مصحّحة محشّاة، عليها استعارة الشيخ جعفر بن كمال الدين البحراني من نجل الناسخ الشيخ إبراهيم (الفهرس، ج ٩، ص ١٣).

١٢. مخطوطة مكتبة السيّد مفتي الشيعة بقم المقدّسة، برقم: ٢٠، بخطّ النسخ، من مخطوطات القرن الحادي عشر، نسخة مصحّحة (الفهرس، ص ٣٣).

١٣. مخطوطة مكتبة الآستانة الرضويّة المقدّسة، برقم: ٢٨٩١، استنسخها السيّد علي بن أحمد الحسيني المدني الأحسائي، و فرغ منه في ٢٧ شهر رمضان، من مخطوطات القرن الحادي عشر، نسخة مصحّحة (الفهرس، ج١٦، ص٢١٦؛ وتوجد منه مصوّرة في مكتبة جامعة طهران برقم: ١٢٥٧، فهرس مصوّراتها، ج ١، س ٣٢٩).

١٤. مخطوطة مكتبة السيّد ممتاز العلماء في لكهنو بالهند، برقم ٥٣٠، بخطّ النسخ، من مخطوطات القرن الحادي عشر، نسخة مصحّحة، كتبت عناوينها بالشنجرف، عليها تملّك الشيخ محمّد مهدي الكاتب النجفي في سنة ١١٨٨هـ .

١٥. مخطوطة مكتبة السيّد المرعشي النجفي، برقم: ٥٦٣٥، استنسخها عبد الرشيد بن عبد المحسن، و فرغ منه في يوم الخميس ١١ شهر شعبان سنة ١١١٠هـ (الفهرس، ج ١٥، ص ٣٤).

١٦. مخطوطة مكتبة السيّد المرعشي النجفي، برقم: ١٠٣٩٤، استنسخها السيّد محمّد الكاتب بخطّ النستعليق، و فرغ منه في ٧ رجب سنة ١١١١هـ، و تملّك الشيخ ثقة الإسلام التبريزي في سنة ١٣٢١هـ. (الفهرس، ج٢٦، ص٣٢٧).

١٧. مخطوطة مكتبة السيّد مير حسينا القزويني في قزوين، برقم: ١١٩، استنسخت بخطّ النستعليق في ربيع الأوّل سنة ١١٢٣هـ، و قوبلت في جمادى الآخرة سنة ١١٢٣هـ (مجلّة نشريّه نسخ خطّي، العدد، ٦، ص٣٤٣).

١٨. مخطوطة مكتبة الشيخ الفاضل الخوانساري بخوانسار، برقم: ٦٤، نسخة مصحّحة و محشّاة، كتبت بخطّ النستعليق، من مخطوطات القرن الثاني عشر (الفهرس، ج ١، ص٤٩).

١٩. مخطوطة مكتبة السيّد المرعشي النجفي، برقم: ٥٢٥٩، استنسخها علي محمّد الريزي اللنجاني بخطّ النسخ، و فرغ منه في خامس ربيع الآخر سنة ١٢٢٦هـ، من أجل الملّا علي محمّد الطهراني (الفهرس، ج ١٤، ص ٨٤).

٢٠. مخطوطة مركز إحياء الميراث الإسلامي بقم المقدّسة، برقم: ١٨٣١، استنسخها محمّد حسين بن محمّد قاسم الكاشاني بخطّ النسخ، و فرغ منه في شوّال سنة ١٢٢٨ﻫ (الفهرس، ج ٥، ص٢٤٨).

٢١. مخطوطة مكتبة السيّد المرعشي النجفي، برقم: ١٦٧٧٦، استنسخها محمّد علي بن جانعلي بخطّ النسخ، و فرغ منه في يوم الخميس ٢٤ ربيع المولود سنة ١٢٢٩ﻫ، نسخة مصحّحة (الفهرس، ج ٤٢، ص٤٦٣ ـ ٤٦٤).

٢٢. مخطوطة مكتبة جامعة طهران، برقم: ٦٨٦١، استنسخت بخطّ النستعليق يوم الأحد سابع شهر صفر سنة ١٢٣١ﻫ (الفهرس، ج١٦، ص٣٨٤).

٢٣. مخطوطة مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، برقم: ٤٨٢٣، استنسخها عبد اللّٰه الخوانساري بخطّ نسخ جميل، و فرغ منه في يوم السبت ١٧ شعبان سنة ١٢٣١ﻫ، نسخة محشّاة (الفهرس، ج١٣، ص٢٣٤).

٢٤. مخطوطة مكتبة السيّد الگلپايگاني بقم المقدّسة، برقم: ٢٨٤ ـ ١٠٤/٢، استنسخها حسن بن رجب الخوانساري بخطّ النسخ، و فرغ منه يوم الثلاثاء من شهر رمضان سنة ١٢٣٢ﻫ (الفهرس، ج ٤، ص١٩٧٨).

٢٥. مخطوطة مدرسة السيّد الخوئي في مشهد المقدّسة، برقم: ٢٨٢، استنسخها غلامعلي بن رمضان الكربلائي في سنة ١٢٣٥ﻫ (مجلّة أوراق عتيق، العدد ١، ص ٢٤٥).

٢٦. مخطوطة المكتبة الوطنيّة، برقم: ٨٨١٤، استنسخها السيّد عبّاس بن صالح الحسيني، و فرغ منه في ١٢٣٧ﻫ، من نسخة كتبت ٢١ ذي القعدة سنة ١٠٤٤ﻫ، عليها تملّك الشيخ جعفر الشوشتري في سنة ١٢٨٢، و نجله الشيخ محمّد علي (دورية جنك فهرستنگاران، ج٣، ص٥١٩).

٢٧. مخطوطة مركز إحياء الميراث الإسلامي، برقم: ١٦٧٤، استنسخت

بخطّ النسخ، و فرغ منه في يوم الإثنين جمادى الأُولى سنة ١٢٣٩هـ (الفهرس، ج٥، ص٨٨؛ كانت النسخة سابقاً في مكتبة مهدوي الخاصّة، لاحظ: تراثنا، السنة ١٨، العدد ١ـ ٢، ص٢١٩).

٢٨. مخطوطة مكتبة السيّد المرعشي النجفي، برقم: ١٠٤٥٦، استنسخت بخطّ النسخ في ١٣ شعبان سنة ١٢٤٠، مبتورة الأوّل (الفهرس، ج٢٦، ص٣٧٤).

٢٩. مخطوطة مكتبة السيّد الگلپايگاني بقم المقدّسة، برقم: ٢٣٨٩ ـ ٦٩/١٣، استنسخت بخطّ النسخ في ١٢٤٢هـ (الفهرس، ج٤، ص١٩٧٨).

٣٠. مخطوطة مكتبة فحول القزويني بقزوين، غير مرقّمة، استنسخها مصطفى بن أحمد الخوئيني يوم الأربعاء ١٦ شهر صفر سنة ١٢٤٧هـ (الفهرس، ص١٥).

٣١. مخطوطة مكتبة الآستانة الرضويّة المقدّسة، برقم: ٢١٠٢٠، استنسخها السيّد محمّد الرضوي الموسوي الحسيني بخطّ النستعليق، و فرغ منه يوم الجمعة ١١ شهر شوّال سنة ١٢٤٩هـ، نسخة مصحّحة (الفهرس، ج١٦، ص٢١٧).

٣٢. مخطوطة مكتبة السيّد ممتاز العلماء بلكنهو في الهند، برقم: ٢٣٥، استنسخت بخطّ النسخ في ١٢ جمادى الأُولى سنة ١٢٦١هـ.

٣٣. مخطوطة العتبة الحسينيّة المقدّسة، برقم: ٣٧٨(ح ٩٥٣٠)، استنسخت بخطّ النسخ، سنة ١٢٧٢هـ، نسخة محشّاة (مخطوطات كربلاء، ج٤، ص١٦٤ ـ ١٦٥).

٣٤. مخطوطة مكتبة السيّد الحجّة الكوهكمري، برقم: ١٧، استنسخت بخطّ النسخ، و فرغ منها في يوم الخميس ٢٥ شوّال سنة ١٢٨٥هـ (الفهرس، ص٢٧).

٣٥. مصوّرة مركز إحياء الميراث الإسلامي، برقم: ٥٩٠، استنسخها بخطّ النستعليق محمود بن الحاجي علي بن كربلائي ملك محمّد الخوئيني، من مخطوطات القرن الثاني عشر، عليها تملّك الملّا علي القزويني القاربوزآبادي في ١١ ربيع الأوّل سنة ١٢٨٩هـ، تحتفظ بأصل النسخة مسجد جامع جهل ستون في زنجان (فهرس

المصوّرات، ج٢، ص ١٨١).

٣٦. مخطوطة مكتبة السيّد البروجردي بقم المقدّسة، برقم: ٢٧١، استنسخها عبد الحسين بن عبد الكريم، من أجل الملّا صادق، من مخطوطات القرن الثالث عشر (الفهرس، ج ١، ص ١٥٧).

٣٧. مخطوطة مكتبة السيّد المرعشي النجفي، برقم: ١٠٦٨٤، من مخطوطات القرن الثالث عشر، ناقصة الأوّل (الفهرس، ج٢٧، ص ١٣٤).

٣٨. مخطوطة مكتبة الآستانة الرضويّة المقدّسة، برقم: ٢٩٠٥٩، استنسخها محمّد بن علي الخوئيني، من مخطوطات القرن الثالث عشر.

٣٩. مخطوطة مكتبة السيّد هاشم آل بحر العلوم في النجف الأشرف، برقم: ١٥٠، استنسخها بخطّ النسخ مهنا بن محمّد سنة ١٣٠٠هـ، و عليها تملّك السيّد جعفر بحر العلوم، نسخة مصحّحة عليها علامة البلاغ.

٤٠. مخطوطة مكتبة الرجائي المعزي في مشهد المقدّسة، غير مرقّمة، استنسخها عبد العلي بن محمّد حسن البسطامي في سنة ١٣١٢هـ (مجلّة تراثنا، السنة الخامسة، العدد ٣، ص ١٠٠).

٤١. مخطوطة مكتبة الآستانة الرضويّة المقدّسة، برقم: ٧٣٧٤، استنسخها الحاج محمّد بن فرج اللّه بن إسماعيل بن علي نقي التبريزي الغروي بخطّ النسخ، و فرغ منه في يوم الخميس ٧ ربيع الآخر سنة ١٣١٣هـ (الفهرس، ج٦، ص ٤٠).

٤٢. مخطوطة مكتبة السيّد الگلپايگاني، برقم: ٦٧٥٥ ـ ١٢٥/٣٤، كتبت بخطّ النسخ، غير مؤرّخة، نسخة مصحّحة وعليها حواشي من «علي أكبر عفي عنه» (الفهرس، ج ٤، ص ١٩٨٧).

٤٣. مخطوطة مجلس الشورى الإسلامي، برقم: ٧٣٣٤، استنسخها أبو المظفّر خليل اللّه بن غازي القزويني بخطّ النسخ (الفهرس، ج ٢٥، ص ٣١٦).

٤٤. مخطوطة جامعة طهران، برقم: ١٣٠٣، استنسخها شريف بن محمّد صادق يوم الإثنين ١٨ رجب (الفهرس، ج٧، ص٢٧١٥).

٤٥. مخطوطة مكتبة السيّد الحكيم في النجف الأشرف، استنسخها الشيخ محمّد بن طاهر السماوي (توجد مصوّرتها في القاهرة، مجلّة معهد المخطوطات العربية في القاهرة، العدد ٤، ص٢١٦).

٤٦. مخطوطة مكتبة السيّد محمّد صادق بحر العلوم، برقم: ٤٧، استنسخت سنة ١٣٢٩ﻫ (الفهرس، ص٦٨).

٤٧. مخطوطة مكتبة جامعة برنستون في أمريكا، برقم: ١٦١، استنسخت سنة ١٢٥٧ (جنك، ص٥٧٣).

٤٨. مخطوطة كانت في مكتبة العلّامة الشيخ محمّد علي الغروي الأوردبادي، من مخطوطات القرن السابع الهجري (أدب المرتضى، ص ١٥٠).

٤٩. مخطوطة مكتبة السيّد أسد اللّٰه مجد القزويني، استنسخها الملّا مصطفى بن المرحوم الحاج الملّا أحمد الخوئيني، و فرغ من استنساخها يوم الأربعاء من شهر صفر سنة ١٢٤٧ﻫ، و عليه اعتمدت مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام في تحقيق الذريعة (لاحظ، ص ٢٤ من هذه الطبعة).

تقييم مخطوطاته

إنّ مخطوطات الذريعة المؤرَّخة ـ عدا نسخةٍ واحدة ـ تعود إلى ما بعد القرن الحادي عشر الهجري، و المخطوطات المصحّحة و المنقَّحة منه قليلة، بل تشتمل المخطوطات على أغلاط كثيرة غالباً، و قد يكون السبب في ذلك نصّ الكتاب أو وجود الأخطاء في النسخ القديمة كما تقدّم.

و الملاحظة الجديرة بالتأمُّل من خلال التقارير الواصلة إلينا من مخطوطات

الذريعة هي إشارة إلى وجود نسخة قديمة تعود إلى القرن السابع الهجري، و الذي يحتمل أن يكون أقدم مخطوطاته الموجودة، كانت موجودة في مكتبة العلّامة الشيخ محمّد علي الأوردبادي الغروي في النجف الأشرف، كما شاهدها الدكتور عبد الرزّاق محيي الدين و ذكره في كتابه أدب المرتضى،[١] و هذا الكتاب في الأصل رسالة ماجستير نوقشت سنة ١٩٥٦م، و لم يذكر تفاصيل أُخرى عن النسخة.

و قد تشتّتت هذه المكتبة أيدي سبا في النظام البعثي الجائر، سوى بعض النسخ التي انتقلت إلى مكتبة العتبة الحسينيّة المقدّسة، على مشرّفها السلام.[٢]

و على الرغم من الفحص الشديد عن هذه النسخة لم نجد لها عيناً و لا أثراً، و ذكر السيّد مهدي المجدّد الشيرازي سبط الشيخ الغروي أنّ هذه النسخة أرسلت عاريةً إلى الدكتور محيي الدين في مصر، ثمّ أرجعت كأوراق متبعثرة، ثمّ انتقلت هذه النسخة ضمن بعض مخطوطات مكتبة الأوردبادي إلى مكتبة مدرسة سيّد الشهداء في كربلاء فسرقت كلّها، و بعد ما عثرت بعد أربعين سنة على بعض مخطوطات تلك المكتبة و انتقلت إلى العتبة الحسينية المقدّسة ـ على مشرّفها السلام ـ لم يعثر على هذه المخطوطة في ضمنها.[٣]

---

١. أدب المرتضى، ص ١٥٠.

٢. كما تفضّل بذلك السيّد حسن الموسوي البروجردي، حيث فهرس المخطوطات المتبقّية من مكتبة الأردوبادي المحفوظة في مكتبة العتبة الحسينيّة المقدّسة.

٣. كتب الأخ أبو جعفر الحلّي ما يلي: «زرتُ السيّد مهدي آل المجدّد الشيرازي، و سألته عن مصير نسخةٍ قديمة من كتاب الذريعة للسيّد المرتضى كانت في مكتبة جدّه العلّامة الشيخ محمّد علي الأوردباديّ، و قد ذكرها الدكتور عبد الرزّاق محيي الدين في كتابه أدب المرتضى؟

فقال: كنت يوماً عند جدّي الشيخ الأُوردباديّ، و طرقت الباب و إذا بالدكتور عبد الرزّاق محيي الدين و الشيخ مرتضى نجف (يرتدي كشيدة).

فأخبرت جدّي عنهما فدخلا، و حدّثه محيي الدين عن كتابته عن السيّد المرتضى، و طلب منه

⇔

طبعاته

طبع كتاب الذريعة مرّتين، و إليك التعريف بهما:

١. طبعة جامعة طهران:

طبع بتحقيق المرحوم الدكتور أبو القاسم كرجي، من منشورات جامعة طهران سنة ١٣٦٤هـ. ش، في مجلّدين، مع فهارس فنّية.

تشتمل مقدّمة التحقيق على ترجمة المصنِّف، و التعريف بالنسخ المعتمَدة، و الآراء الأُصوليّة للشريف المرتضى، ثمّ النصّ المحقَّق للكتاب في (٨٣٧ص)، و تليه فهارس فنّية مختلفة و مفيدة للغاية خاصّة فهرس المصطلحات التي سعى فيه محقّق الكتاب ـ رحمه اللّه ـ إلى تسهيل العثور على مباني و اختيارات

⇔ نسخة كتاب الذريعة التي عنده، فأخرجها له مع كتابٍ مطبوع فيه شرح السيّد المرتضى لقصيدة الحِمْيريّ، و كان الشرح هذا في وقته نادراً للغاية، بحيث إنّ الشيخ السماوي استنسخه لقلّة نسخه، و قد طبع في تبريز، و كان الشهيد السيّد محمّد علي القاضي يعجب لقلّة نسخه المطبوعة في النجف و كثرتها في تبريز، فوعده جدّي خيراً.

و بعد أيّام ذهبت و جدّي إلى مجلس الشيخ قاسم محيي الدين، و يد جدّي بيدي، و كان يتكئ عليّ في مشيه، و كان للشيخ محيي الدين مجلساً يوميّاً، و كان المجلس يومها في السطح، فسلّمه نسخة الذريعة و الشرح ليوصلها للدكتور محيي الدين، و عند خروجنا من بيته شايع الشيخ محيي الدين جدّي إلى الباب، و كان جدّي يأبى ذلك، و الشيخ محيي الدين يقول له: شيخنا هل تستطيع منعي من أداء صلاة الصبح الواجبة، قال جدّي: لا، فقال: مشايعتك من الواجب، فلا تمنعني.

و بعد مدّة أرجع الدكتور محيي الدين نسخة الذريعة مفسّخة الأوراق، و كان قد أخذها معه إلى القاهرة، و لم يرجع الشرح معها، فتأذى جدّي لذلك، و بعد مدّة التقينا معه في فاتحة آية اللّه السيّد جعفر بحر العلوم المقامة في جامع الطوسيّ فأخبرت جدّي عن تواجد الدكتور محيي الدين في الفاتحة، فذهب جدّي إليه و سأله عن الشرح، فقال له: فقد في البريد.

و من ثمّ انتقلت النسخة إلى كربلاء في مكتبة مدرسة سيّد الشهداء مع (٢٥٠) نسخة من كتب جدّي العلّامة الشيخ محمّد علي الأُوردبادي، و من ثمّ سرقت مكتبة المدرسة مدّة أربعة عقود و عادت في الأواخر إلى مكتبة الروضة الحسينيّة، و لم نعثر على نسخة الذريعة، فإنا للّه و إنّا إليه راجعون».

الشريف المرتضى بتطبيق المصطلحات الأُصوليّة المتأخّرة على كلمات الشريف في الذريعة.

و كان اهتمامه منصبّاً على ثلاثة أمور: ضبط نصّ الكتاب، و التعليق عليه، و تشكيله بالحركات و وضع علائم الترقيم، و قد واجه صعوبات كثيرة في تحقيق الكتاب، حيث لم تكن للمخطوطات الثلاث المعتمدة مزيّة من حيث القدم، أو الصحّة، أو حسن الخطّ، أو المقابلة على نسخة أُخرى أو القراءة على شيخ، على حدّ تعبيره.[١] نعم، قد رجّح المخطوطة «ألف» و التي كتبت في سنة ١٢٢٤ على سائر النسخ، و لكنّه و في نفس الوقت كان يحتمل أنّ التصحيحات في هذه النسخة كانت من قبل ناسخها و كانت قياسيّة، أو أنّ الكاتب كتب عن أصل صحيح و مختلف عن المخطوطين الأخريين. و سيأتي أنّ من المتحمل قويّاً صحّة احتماله الثاني.

كما حاول عرض الكتاب على المصنّفات الأُصوليّة الأُخرى، و كان بعض من المصادر الأُصوليّة للشيعة مطبوعة، و لم يطبع من التراث الأُصولي للمعتزلة المتقدّم على الشريف المرتضى إلّا النزر اليسير، و لم يطّلع عليه المرحوم المحقّق، حتى إنّه عثر على كتاب العدّة بعد إتمام نصف من الكتاب، و تحويله للناشر.

و قد عدل المحقّق بعد الابتداء في التحقيق عن التوضيح أو التعليق على متن الكتاب، و لكنّه استمرّ بضبط النصّ و وضع الحركات على الكلمات بدقّة فائقة، و قد كان عمله مع نسخه المغلوطة عملاً فائق الدقّة، حتى بالقياس إلى عصرنا هذا، و هو كما صرّح في مقدّمة تحقيقه (ص ٤٦) اعتمد على النسخ و لم يصحّح النصّ قياسيّاً و لو كانت النسخ مغلوطة جميعاً، بل أشار إلى النصّ الصحيح إمّا في المتن أو في الهامش.

و مع كلّ ذلك، لم يسلم هذا التحقيق من بعض الملاحظات، و من ذلك:

---

١. الذريعة، المقدّمة، ص ٣٤ (طبعة جامعة طهران و هكذا في الموارد الآتية).

أوّلاً: الإفراط في تقرير جميع اختلافات النسخ الثلاث بعد إذعانه رحمه اللّٰه بكثرة الأغلاط فيها، و إثقال الهوامش باختلافات غير مفيدة، كما أنّ بعض التعليقات على الكتاب عدا اختلافات النسخ غير ضروريّة أو غير مفيدة.[١]

ثانياً: بعض الزيادات من النسخ التي ذكرها المحقّق في الهامش هي في الحقيقة جزء من نصّ الكتاب، و يظهر ذلك بوضوح بعد التأمّل في العبارة.[٢] نعم، قد يوجد هناك سقط من جميع النسخ التي كانت بأيدينا عثرنا عليه بعد المراجعة إلى مخطوطة «ألف» من تحقيق المرحوم كرجي رحمه اللّٰه.[٣]

ثالثاً: الخلل في ضبط النصّ، فقد وضعت بعض علائم الترقيم في غير محالها، ممّا يسبّب في الإرباك في القراءة.

رابعاً: الأخطاء المطبعيّة وما وقع من سهو القلم، نحو:

- «العمدة». الصواب: «العمد».
- «الحسين بن علي». الصواب: «الحسن بن علي»، و هو أبو عبد اللّٰه البصري.
- «فالجواب أنّ من فل ذلك». الصواب: «فعل ذلك».
- «و الزيادة لا دليل عليها فينفى وجوبها». الصواب: «فبقي وجوبها».

و من المعلوم أنّ جملة من هذه الاشتباهات تؤثّر في المعنى، كالمورد الأخير.

و هناك ملاحظات أُخرى كعدم التخريج لكثير من الأقوال و الآثار، و عدم ترجمة جملة من الأعلام، و عدم الرجوع إلى نسخة صحيحة، أو الاشتباه في بعض الشواهد قد تكون معفوّة مع ملاحظة آليات عصر المحقّق و إمكاناته.

---

١. لاحظ مثلاً: الذريعة، ج ١، ص ٢٧، التعليق حول كلمة «زباء»؛ وج ١، ص ٩١، ترجمة مويس بن عمران نقلاً عن القاموس المحيط.

٢. لاحظ مثلاً: الذريعة، ج ١، ص ١١٣، و ص ١٢٥.

٣. لاحظ: الذريعة، ج ١، ص ٢٩٧.

٢. طبعة مؤسَّسة الإمام الصادق عليه السلام:

طبع كتاب الذريعة مرّة ثانية بتحقيق اللجنة العلميّة في مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، و بتقديم و إشراف آية اللّٰه الشيخ جعفر السبحاني، سنة ١٤٢٩هـ، في مجلّد واحد، ٦٢٤ص، مع فهارس فنّية.

يشتمل التقديم في (حدود ٢٥ص) على ترجمة الشريف المرتضى و أحواله، و نظرة تاريخيّة إلى علم الأُصول، و في الختام منهج العمل في تحقيق الكتاب.

و قد اعتمدوا في تحقيق المتن ـ كما صرّحوا بذلك في مقدّمته ـ على النصّ المحقّق في الطبعة الأُولى كاملاً، مع المقابلة على نسخةٍ أُخرى، و هي مخطوطة مكتبة السيّد أسد اللّٰه مجد القزويني، استنسخها الملّا مصطفى بن المرحوم الحاج الملّا أحمد الخوئيني، و فرغ من استنساخها يوم الأربعاء من شهر صفر سنة ١٢٤٧هـ،[١] و إن كانت الإشارة إلى اختلافات هذه النسخة قليلة جدّاً.

و قد سعى المحقّقون لرفع بعض نواقص الطبعة الأُولى من عدم التخريج للأقوال و الآثار، أو عدم تراجم الأعلام، و قد أضافوا بعض العناوين بين معقوفين، ممّا سهّل الرجوع إلى مواضيع الكتاب، و للمشرف المكرَّم بعض التعليقات التوضيحيّة أو الانتقاديّة، و ينتهي الكتاب بفهارس فنّية ثمانية.

و في هذا التحقيق تندر الإشارة في الهوامش إلى اختلاف النسخ، و كان اهتمام المحقّقين على ضبط النصّ بصورة منقّحة فقط، و وضعوا علائم الترقيم بدقّة ـ و إن كان بعضها محلّ نظر ـ، كما حاولوا رفع بعض الإشكالات في العبارة بالإضافة بين معقوفين و لذلك قد يرجّح هذا التحقيق على التحقيق المتقدّم من هذه الجهة.

و مع ما بذله المحقّقون في هذه الطبعة، إلّا أنّه يؤاخذ عليهم بعض الملاحظات، منها:

---

١. الذريعة، ص ٢٤ (طبعة مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام).

أوّلاً: و هو أهمّ ما يؤاخذ على هذا التحقيق، هو عدم الرجوع إلى نسخةٍ مصحّحةٍ أو قديمة، و الاكتفاء بعرض التحقيق السابق على نسخة متأخّرة.

ثانياً: و على العكس من الطبعة الأُولى تماماً؛ فقد أهملوا اختلافات النسخ في الكتاب عدا بعض الاختلافات الطفيفة.

ثالثاً: تصحيح النصّ من غير التزامٍ بالنسخ، و عدم الإشارة إلى ذلك في الهامش،[١] و من ذلك أيضاً ترقيم الفصول في المتن، مع أنّها وردت في النسخ بغير عدٍّ، كما أنّ بعض العناوين المضافة من قبل المحقّقين وردت سهواً بدون معقوفين في النصّ، ممّا يوهم كونها من المصنّف (نحو ص ٣٧ و ٣٨).

رابعاً: إنّ أهمّ ما يميّز هذا التحقيق عن طبعته السابقة هي حواشي الكتاب، كما قد أشير إلىٰ ضرورته و أهمّيّته في المقدّمة، إلّا أنّه يلاحظ عدم تحرّي الدقّة و الاهتمام في صياغة بعض الهوامش، و تراجم الأعلام المذكورين في المتن، حيث تمّت ترجمتهم بأبسط ما يكون، اكتفاءً في أكثرها بما ورد في الأعلام للزركلي؛[٢] و من جهةٍ أُخرى عدم التوازن بين الهوامش، فقد كانت التعليقات الكلاميّة أطول و أكثر من سائر التعليقات.[٣]

خامساً: الاشتباه في تخريجات الكتاب، حيث أرجعوا إلى غير موارد الاستشهاد، و إلى مصادر متأخّرة عن الشريف المرتضى، و من ذلك:

---

١. لاحظ مثلاً: الذريعة، ص ٤٥، عبارة «لما علمنا»، و ص ٣٠٥ (طبعة مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام)، قوله: «ما من شأنه أن يدلّ على أمر من الأُمور ألا يختار القديم». و قد قاموا بتصحيح النصّ من غير إشارة إلى ذلك في الهامش.

٢. مثلاً في ترجمة مهمّة مثل مويس بن عمران، اكتفي بعبارة: «أحد المتكلّمين، ذكره الجاحظ، و حكى عنه حكايات» نقلاً عن إكمال الإكمال.

٣. لاحظ مثلاً: الذريعة، ص ٣٩٥ و ٣٩٦ (طبعة مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام).

ـ عدم التنبّه على اشتباه النسخ عند تخريج آية القذف، فقد ورد التعبير عن آية القذف بقوله: ﴿إلّا مَنْ تابَ﴾، في حين أنّ هذا التعبير ورد في آيتين لا دخل لهما بآية القذف، إحداهما في سورة مريم و الأُخرى في الفرقان. بينما النصّ الوارد في آية القذف هو قوله: ﴿إلَّا الّذينَ تابُوا﴾.

الاشتباه في تخريج الآية المشابهة بسبب عدم الالتفات إلى المعنى المقصود للمصنّف في ص ٤٠.

ـ و اكتفوا في تخريج شاهد شعري في باب اشتراك الأمر (ص ٤٨ و ٤٩) من ترتيب الصحاح، و شرح نهج البلاغة!!

ـ عدم الالتفات إلى خطأ الشريف المرتضى في تخريج حديث وجوب الحجّ، فقد أرجعوا إلى حديث مخالف له معنىً و لفظاً، و من مصادر متأخّرة، كفقه القرآن و الدرّ المنثور و لم ينبّهوا على اشتباه جميع النسخ في ضبط اسم الراوي.[1]

ـ عبارة «لا تجتمع أُمّتي على خطأ» مفهوم الحديث و ليست نصّه، و قد وردت في الكتاب مرّتين، و لكن المحقّقين لم يلتفتوا لهذا الخطأ و خرّجوه من الشافي في المرّة الأُولى، و في المرّة الأخيره نبّهوا على هذه المسألة ولكنّهم لم يتابعوا مصدر هذه العبارة و اكتفوا بتخريجه من مصادر متأخّرة، كالقوانين و الميزان.[2]

ـ اكتفوا في تخريج كلام ابن عباس: «لا يغلب عسر يسرين» بالإحالة على مجمع البيان.

ـ الاكتفاء في التخريج اللغوي لكلمة «النسخ» بكتاب العدّة، و نهاية الوصول.

ـ عدم التنبيه على اشتباه النسخ في اسم راو للحديث و الاكتفاء بترجمة الراوي الصحيح.[3]

---

١. الذريعة، ص ٧٠ (طبعة مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام).

٢. المصدر، ص ٤٢٣ (طبعة مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام).

٣. المصدر، ص ٥١٠ (طبعة مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام).

ـ الخطأ في بيت أنشده الفرّاء و نسبته إليه.[١]

سادساً: تعليقات غير مجدية أو غير دقيقة،[٢] في حين أهملوا التعليق على عبارات مهمّة و مبهمة، نحو تعريف الخطاب و الظنّ في بداية الكتاب، و مرّوا عليه مرور الكرام من غير تعليق أو إرجاع.

سابعاً: كما أنّ جملة من تعليقات المشرف المكرّم الانتقاديّة لا تتناسب مع مباني المصنّف و الأجواء الأُصوليّة الحاكمة آنذاك، نحو تعليقته (ص ٥٦) بعد أن اختار الشريف المرتضى القول بالاشتراك بين الوجوب و الإباحة في فصل «صيغة الأمر»، فقد ورد في التعليق: «لا يخفى أنّ ما ذكره يخالف ما اختاره فيما بعد من أنّه حقيقة في الإيجاب و الندب، و العجب أنّه قال هنا: (و هو الصحيح)».

و من خلال الرجوع إلى المعتمد لأبي الحسين البصري ـ كما أشرنا في تحقيقنا ـ يمكن الفهم أنّ المسألة المبحوث عنها في هذا الفصل هو إثبات الاشتراك أو عدم اشتراك صيغة الأمر فحسب، و هي تختلف عن مسألة الفصل اللاحق في بيان معاني صيغة الأمر، و قد أشرنا في هامش تحقيقنا أنّ هذا المنهج بات مفروضاً من قبل بعض الأُصوليّين المتأخّرين، و قد أدرجنا جميع الأقوال في هذين الفصلين.

ـ و كذلك ما علّقه المشرف المكرّم على استدلال الشريف المرتضى على اشتراك الأمر بين الوجوب و الندب (في ص ٦٥) حيث قال: «ما ذكره مبنيٌّ على أنّ الاستعمال آية الحقيقة و هو ليس بتامّ، لأنّ الاستعمال أعمّ منها و من المجاز، فإذا كان كذلك، فلا يكون الاستعمال دليلاً على أحد الأمرين». في حين أنّ هذا الإشكال ـ كما مضى ـ على ظاهر كلام الشريف المرتضى، و قد أوضح نفسه في مبحث العامّ

---

١. الذريعة، ص ١١٦ (طبعة مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام).

٢. لاحظ: ص ٤١٣، الهامش الثاني؛ ص ١٤٩، الهامش الأوّل (طبعة مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام).

و الخاصّ ـ مع التفاته إلى أعميّة الاستعمال من الحقيقة و المجاز ـ مراده من هذا النحو من الاستدلال.

ـ و في (ص ٦٧) أفاد المشرف المكرّم رأيه حول مفاد صيغة الأمر في الهامش، و هو ممّا لا يتناسب كثيراً مع حقيقة تعليقته الانتقاديّة علىٰ كتاب مصنِّفٍ آخر، بل تتشابه كثيراً مع أدلّة المخالفين للشريف المرتضى الواردة في الكتاب، و لا تتضمّن إفادة جديدة للقارئ.

ثامناً: أُدرجت بعض التعليقات في الهامش من تحقيقات آخرين بنفس العبارة و من غير إشارة، نحو نقل عبارته المرحوم گرجي في تصحيح عبارة الكتاب (ص ٤٠٥) من غير إشارة إلى اسمه.

ـ كذلك تعليقة (ص ٤٦٧) من محقّق كتاب العدّة للشيخ الطوسي (ج ٢، ص ٦٥٧).

ـ و كذلك تعليقتان في (ص ٥٠٧) من متن عدّة الشيخ الطوسي لحلّ الإبهام في متن الذريعة استندوا إلىٰ عبارة المرحوم گرجي في تحقيقه (ج ٢، ص ٧٤٦ ـ ٧٤٧).

تاسعاً: و من أهمّ ما يؤاخذ على تحقيق الكتاب هو عدم تخريج كثيرٍ من الأقوال، خاصّة في مثل كتاب الذريعة الذي يمتاز بخطورة و أهمّيّة خاصّة، في حين نلاحظ وجود مشاكل كثيرة في تخريجات الكتاب:

منها: عدم الإشارة أو ذكر سائر الأقوال في المسألة التي أشار إليها الشريف المرتضى نفسه، و الإحالة في مواضع كثيرة إلى الأُصوليّين المتأخّرين، بل كان الاهتمام بآراء المتأخّرين أكثر من المتقدّمين، بل قد اكتفي في كثير من المواضع بالإرجاع إلى الأُصوليّين المتأخّرين.

فعلىٰ سبيل المثال في بحث استعمال اللفظ في أكثر من معنى (ص ٤٠) في تخريج كلام الشريف المرتضى: «بخلاف ما حكي عمّن خالف في ذلك من أبي هاشم و غيره»، أحيل في تخريج «غيره» إلىٰ أبي الحسين البصري و الغزالي و الرازي

و العلّامة الحلّي، في حين قد حكي هذا الرأي عن كلٍّ من أبي حنيفة، و الشيباني، و الكرخي، و أبي عبد اللّٰه البصري و نسب إلى الصحابة.

- و كذلك في البحث عن اختصاص الأمر بالقول أو اشتراكه بين القول و الفعل (في ص ٤٧) في تخريج عبارة «فذهب قومٌ إلىٰ أنّها مختصّة بالقول دون الفعل، و متى عبّر بها عن الفعل كانت مجازاً» أُدرجت تعليقتان، إحداهما علىٰ عبارة «دون الفعل» و نسب هذا القول إلى الفخر الرازي، و الأُخرىٰ في آخر العبارة و هو توضيح نفس القول و الإشارة إلى الجمهور و العلّامة الحلّي.

و قد تكرّر هذان الأمران في طيّات الكتاب، و تلاحظ في بعض المواضع مشكلة تبعثر المستندات التاريخيّة في المسألة، نحو (ص ٥٣) في تخريج القول بالاستعلاء عن العلّامة الحلّي و أبي الحسين البصري. و يظهر أنّ السبب في بعض مشاكل التخريج يرجع إلىٰ عدم إمكانيّة وصول المحقّقين للمصادر الأُصوليّة المتقدّمة على الشريف المرتضى أو المعاصرة له، فمع أنّ الكتاب قد تمّ تأليفه سنة ٤٣٦هـ، إلّا أنّهم اكتفوا في التخريج من المصادر المتقدّمة بالتذكرة للشيخ المفيد (م٤١٣هـ)، و التقريب و الإرشاد للباقلاني، و المعتمد لأبي الحسين البصري، و لم نجد من سائر المصنّفات الأُصوليّة المتقدّمة نحو المغني و المجزي و أمثالهما أثراً في تخريجات الكتاب.

و مع جميع ما تقدّم، نلاحظ أنّ قسماً كبيراً من التخريجات غير دقيقة أو غير مطابقة للمصدر المُحال إليه، فعلى سبيل المثال:

- في بحث دلالة الأمر علىٰ الوجوب (ص ٦٤) في تخريج القول بالندب و نسبته إلىٰ الجبّائيّيْن ورد في الهامش: «و هو مذهب بعض الفقهاء و معتزلة بصرة (انظر المعتمد، ج ١، ص ٥١) في حين أنّ المعتمد نقل قول أبي هاشم فقط.

- و كذلك عند البحث «فيما به صار الأمر بأمراً» في (ص ٥٨)، العبارة المنقولة عن الشيخ الطوسي و القول المنسوب له ترتبط بالبحث عن معنى اشتراك صيغة الأمر أو

عدم اشتراكه بين الفعل و غيره.

ـ في (ص ٨٥) عند البحث عن شمول ضمير جمع المذكّر نقل في الهامش كلام الشيخ المفيد في التذكرة و هي مخالفة للمتن، بل على نقيضه.

و قد تكرّر ذلك هذا الأمر في مواضع كثيرة من الكتاب، فعلى سبيل المثال ما ورد من الإرجاع إلى المحصول في (ص ١٣٠).

و من بين الهوامش تلاحظ تعليقات واضحة الخطأ، نحو ما ورد في مبحث التقليد (ص ٥٣٧) من نسبة القول بجواز التقليد في أُصول الدين وفاقاً للحشويّة إلى الشيخ الطوسي، في حين أنّ العبارة المنقولة عن الشيخ حول التقليد في الفروع لا الأُصول، و في نفس الصفحة المُحال إليها (العدّة، ج ٢، ص ٧٣٠) ينكر الشيخ الطوسي القول بالتقليد في الأُصول بقوله صريحاً: «على بطلان التقليد في الأُصول أدلّةٌ عقليّةٌ و شرعيّةٌ من كتابٍ و سنّةٍ و غير ذلك».

و من جميع ما تقدّم يمكن القول إنّ أهمّ ميزة في هذا التحقيق هو عرض المتن بأغلاط قليلة و بحلّة قشيبة، و هو أهمّ هدف لإعادة تحقيقهم هذا الأثر القديم، و كان بالإمكان رفع مستوى التحقيق من خلال الاعتناء أكثر بهوامش الكتاب.

التعريف بالمخطوطات المعتمَدة

بعد أنْ أوردنا فهرساً إجماليّاً بما عثرنا عليه من مخطوطات الكتاب، نقوم بالتعريف التفصيلي للمخطوطات المعتمدة في هذا التحقيق، و نوردها حسب أهمّيّة المخطوطة:

١. مخطوطة جامعة لس آنجلس (ش).

تحتفظ بهذه النسخة مجموعة ميناسيان في جامعة لس آنجلس في كاليفرنيا (UCLA) برقم: ١٦٤ MS و هي بلا شكّ أنفس مخطوطة وصلتنا من كتاب الذريعة، إلّا أنّ هذه النسخة مع الأسف ناقصة من أوّلها و أواسطها و آخرها، و مجموعها ١٥٤ ورقة،

تشتمل كلُّ ورقة على ١٥ سطر، كتبت النسخة بخطٍّ نسخٍ معرَّب.

أمّا من البداية فالنقص بمقدار عدّة صفحات، حيث تبدأ بعبارة: «الفقه و ما اجتمعت لأحد من مصنّفي كتب أُصول الفقه»، و لكن النقص في أواخرها ليس بقليل، حيث تنتهي النسخة في أواسط مباحث مفهوم الوصف، بعبارة: «مذهب من قال بدليل الخطاب نفي ذلك» أي النسخة تشمل أقلّ من نصف الكتاب. و هناك سقط أيضاً فبين الصفحة ٣٠ إلى ٣١ من المخطوطة ـ حسب الترقيم المتأخّر ـ سقطت ١٦ صفحة من الكتاب.

و عليه فلم نطّلع على أحوال الكاتب أو تاريخ الكتابة أو حتّى التملّكات على الكتاب، و لكن يفهم من خلال نوع الخطّ و الكتابة قدم النسخة و نفاستها.[١]

يعود فضل الاطّلاع على وجود هذه النسخة، أوّلاً للمرحوم محمَّد تقي دانش‌پژوه من خلال فهرسته المختصر لمجموعة ميناسيان حيث قام بالتعريف بنفائس مخطوطات مكتبة جامعة لس آنجلس في دوريّة نسخ خطي (العدد ١١ ـ ١٢)، التي كانت تصدر عن جامعة طهران، و قد خمّن تاريخ النسخة بكونها من القرن الثامن أو التاسع، إلّا أنّ بعض المفهرسين ذكر لي أنّها ربما تعود للقرن السادس أو الخامس.

و من المعلوم أنّ النسخة لقدمها أو للقصور في حفظها قد تضرّرت كثيراً، كما تضرّرت أيضاً عند ترميمها، حيث فُقِد قسم من النصّ أو حاشية الكتاب عند الترميم، و يلاحظ آثار الرطوبة على الثلث الأسفل من صفحات الكتاب.

و لكن ما يميّز هذه النسخة عن أخواتها هو صحّة ضبطها و إتقان متنها، كما يشاهد على مواضع كثيرة من النسخة علامات البلاغ و المقابلة و القراءة، و تشتمل الهوامش على التصحيحات و استدراكات لما سقط من النصّ، ممّا يقدّم للقارئ

---

١. و إن كنّا نأمل العثور على الجزء الآخر من النسخة بعد فهرسة كاملة لمجموعة ميناسيان.

نسخة دقيقة و قليلة الغلط من كتاب الذريعة، و مع كون النسخة قديمة جدّاً إلّا أنّها سهلة القراءة و واضحة الخطّ، و هي نسخة مشكولة معرّبة و قد وضعت الحركات على الكلمات بدقّة، ممّا يدلّ على فضل هذا الكاتب المجهول، و إن كان العجب لا ينقضي من بعض الأغلاط المشهودة مثل كتابه «على» بصورة «علي» في كثير من الموارد.

و تشتمل النسخة على حواشٍ توضيحيّة و انتقاديّة في بعض صفحاتها و أكثرها مختصرة، و لكن قد تملأ الحواشي أحياناً جميع هوامش الكتاب كما في الورقة ٥٠ و ٥١، و قد عدمت الاستفادة من بعض هذه الحواشي نتيجة لتضرّر حواشي النسخة أو انخفات لونها.

و قد لاقينا صعوبات كثيرة في الوصول إلى هذه النسخة المجهولة القدر، حيث لم تكن هذه المجموعة مفهرسة أوّلاً، و لم تكن مصوّرة ثانياً، و أخيراً عدم إمكانيّة تصويرها من قبل الجامعة، إلّا أنّنا حصلنا على مصوّرتها بعد جهود فضيلة الدكتور السيّد حسين المدرسي الطباطبائي، و مساعي فضيلة الدكتور أميد سالار و سماحة حجة الإسلام و المسلمين السيّد علي الطباطبائي اليزدي و كان ذلك بعد أن تمّت مقابلة النسخ، لذلك فقد رمزنا لهذه النسخة بـ: «ش».

٢. مخطوطة مكتبة المجلس (ألف).

تحتفظ بهذه النسخة مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في طهران برقم: ٣٧٩٤،[١] و هي في ١٣٠ ورقة، تشتمل كلّ صفحة على ١٩ سطر، و هي بخطّ جواد بن سعد بن جواد الكاظمي، و الظاهر ـ كما احتمله و كتبه بعضهم على ظهر النسخة ـ أنّه السيّد جواد الكاظمي المعروف بـ: الفاضل الجواد، من تلامذة الشيخ البهائي و شارح زبدته.

و قد فرغ الكاتب من استنساخ النسخة في ثامن شهر رمضان المبارك سنة

---

١. فهرس مخطوطاتها، ج ١٠، ص ١٧٧٩.

١٠٢٥هـ، حيث قال في ترقيمته:

قد اتّفق الفراغ من تسويد هذا الكتاب الشريف يوم الأربعاء، ثامن شهر رمضان سنة ١٠٢٥، على يد أضعف العباد و أحقر الطلاب جواد بن سعد بن جواد الكاظمي، عفي عنهم.

و في هامش آخر صفحة من الكتاب أشار أنّه قابل و صحّح هذه النسخة بنسخة مصحّحة قُرئت على ابن أبي الحديد المعتزلي، و هو من شرّاح الذريعة أيضاً.

و على الصفحة الأُولى من النسخة عدّة تملّكات، و فيها عبارة هكذا: «نمّقه العبد جواد بن سعد بن ...»، و لا يمكن قراءة تتمّتها.

إنّ مكانة الناسخ العلميّة و فضيلته و إتقانه في ضبط النسخة و مقابلته على نسخة مصحّحة أُخرى كان له دور كبير في ضبط النصّ و قلّة أخطائه، و لذلك كانت هذه النسخة هي الأصل قبل حصول نسخة «ش»، و الاختلاف بين هذه النسخة و غيرها من النسخ كثيرة، كما يعلم بالمراجعة إلى هوامش هذه الطبعة.

و من خصائص هذه النسخة عدا صحّة ضبطها هو احتوائها على تعليقات كثيرة كتبها الفاضل الجواد على حواشي النسخة، و هي مضافاً إلى تصحيحاتها الكثيرة هوامشُ نقديَّة، و تارةً توضيحيّة لعبارة الذريعة المبهمة، و تختم هذه التعليقات بتوقيع «جواد» إشارة إلى الناسخ، و عليها أيضاً حواشي خالية عن التوقيع.

و من خلال المقارنة بين هذه الحواشي الفاقدة للتوقيع و بين الحواشي الواردة في نسخة مكتبة كاشف الغطاء (و التي رمزنا إليها بـ«س»)، و هي معاصرة لهذه النسخة تقريباً نستنتج أنّ هذه التعليقات ليست للفاضل الجواد، و في مورد واحد توجد حاشية صرّح فيها كاتب النسخة «س» أنّها لابن أبي الحديد، و قد وردت تلك الحاشية باختصار في نسخة «ألف» بغير توقيع، و من هنا يحتمل أن تكون هذه الحواشي لابن أبي الحديد المعتزلي، و قد قام الفاضل الجواد باستنساخها، خاصّة

و أنّه قد قابل نسخته على نسخة مقروءة على ابن أبي الحديد.

و نلاحظ أيضاً اهتمام الكاتب و عنايته الفائقة في كتابة هذه النسخة، فإنّه و إن كتب بعض الكلمات مهملة؛ و لكن عناوين الأبواب و الفصول كتبت بقلم أحمر (الشنجرف)، و قد عُلّم على رؤوس المطالب أيضاً بخطّ أحمر، كما تحتوي حواشي النسخة على تقسيم البحوث و المواضيع.

٣. مخطوطة مكتبة المجلس (ب).

و هذه النسخة هي أقدم النسخ المؤرّخة، تحتفظ بها مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في طهران، برقم: ٣١٨٥،[١] و قد استنسخها أبو نصر الشريف في سنة ٩٦٩هـ، و قال في ترقيمتها: «كتبه العبد الفقير الضعيف ابن أبي سعيد أبو نصر الشريف في رابع عشر محرم الحرام سنة تسع و ستّين و تسعمائة»، و على النسخة عدة تملّكات و ختوم و مذكرات أقدمها يرجع إلى سنة ١٠٥٢هـ و ١٠٥٩هـ.

كتبت هذه النسخة بخطّ النسخ في ٢٤٠ ورقة، و تشتمل كلّ صفحة على ١٧ سطراً و هي كاملة، كتبت عناوينها بالشنجرف، و هي نسخة مصحّحة.

و قد استخدمنا مصوّرة هذه المخطوطة للمقابلة، و نظراً إلى تاريخ كتابتها و صحّة متنها قدّمناها على سائر النسخ و رمزنا لهذه النسخة بـ: «ب».

٤. مخطوطة مكتبة السيّد المرعشي (ج).

تحتفظ بهذه النسخة مكتبة آية اللّٰه المرعشي النجفي، برقم: ٦٥١٩،[٢] لم يرد فيها اسم الناسخ و لا تاريخ الكتابة، إلّا أنّ عليها عدّة تملّكات، أقدمها تملّك الشيخ محمّد بن علي ابن خاتون العاملي سنة ١٠٢٧هـ، و لا يمكن قراءة جميع الختوم و التملّكات

---

١. فهرس مخطوطاتها، ج ١٠، ص٧٦٦.

٢. المصدر، ج١٧، ص ١٠٠.

لرداءَة التصوير و لكن كُتب في الصفحة الأُولى من المخطوطة أنّها كانت في تملّك المحقّق السبزواري و أولاده.

و هي نسخة مصحّحة كاملة في ٢٥٥ورقة، كلّ صفحة ذات ١٥ أسطر، كتبت بخطٍّ جيّد، كتبت كلمات الأبواب و الفصول و بعض عناوينها بالشنجرف.

٥. مخطوطة المكتبة الرضويّة (ر).

تحتفظ بهذه النسخة مكتبة الآستانة الرضويّة المقدّسة، برقم: ٧٣٧٣،[١] استنسخها عبد الحسن الخطيب النجفي سنة ١٠٤٥هـ، و قال في ترقيمته: «تمّ الكتاب، و الحمد للّٰه وحده على يد أقلّ خلق اللّٰه ابن عناية اللّٰه عبد الحسن الخطيب النجفي في شهر رجب المرجّب من شهور سنة ١٠٤٥». و بأسفله عبارة: «بلغ مقابلة بحمد اللّٰه تعالى و حسن توفيقه»، و في آخرها تملّك و ختم محمّد مؤمن بن شمس الدين محمّد الإصفهاني.

و هي نسخة كاملة في ٣٤٤ ورقة، كتبت بخطّ كبير، تحتوي كلّ صفحة على ١٣ سطر، و كتبت أغلب عناوينها بالشنجرف، و عليها حواشٍ تصحيحيّة مختومة برمز «صح» و «ظ»، ممّا يعني أنّ الناسخ سعى في تصحيح النسخة من خلال مقابلتها أو بالتصحيح القياسي، و على رغم جهوده فقد كانت هذه النسخة كثيرة الغلط، و لكن بعض العبارات وردت صحيحة في هذه النسخة فقط، و لهذا رجعنا إليها في تصحيح النصّ.

٦. مخطوطة كاشف الغطاء (س).

توجد مصوّرتها في مركز إحياء الميراث الإسلامي برقم: ١٨٦٩،[٢] و تحتفظ

---

١. فهرس مخطوطاتها، ج٦، ص٣٩.

٢. فهرس مصوّراتها، ج٥، ص٣٣١.

بنسختها في مكتبة كاشف الغطاء الخاصّة في النجف الأشرف، و قد استنسخها محمّد بن فرج الحميري سنة ١٠٤٨هـ، و قال في نهاية النسخة:

وافق الفراغ من تعليق هذا الكتاب يوم الجمعة بعد الظهر بساعة في العشر الأوّل من شهر ربيع الثاني من شهور سنة ثمانية و أربعين و ألف في النجف الأشرف الأقدس المطهّر المنوّر صلوات اللّٰه علي مشرّفه و مقدّسه و مطهّره و منوّره أمير المؤمنين و سيّد الوصيّين وحامي الجار و مدمر الكفّار؛ علّق لنفسه العبد الفقير إلى رحمة ربّه المستغفر من خطايه [كذا] وذنبه، كثير [ظ] الإضاعة، قليل البضاعة، محمّد بن فرج الحميري أصلاً و محتداً، و النجفي مسكناً و مولداً، حامداً للّٰه تعالى، و مصلّياً على نبيّه و آله الطاهرين، و حسبنا اللّٰه و نعم الوكيل.

و الناسخ من فضلاء النجف الأشرف في القرن الحادي عشر، و له عدّة مصنّفات، كما قام باستنساخ عدّة مخطوطات، منها نسخة من رسائل الشريف المرتضى استنسخها سنة ١٠٥١هـ[1] و قد صرّح في الصفحة الأُولى أنّه قام باستنساخ الذريعة و العدّة في هذا المجلّد، إلّا أنّ مصوّرة النسخة تشتمل على كتاب الذريعة فحسب، كما توجد مذكّرة أُخرى في نهاية تلك الصفحة تشير إلى أنّ النسخة تحتوي على كتاب الذريعة فقط.

و من محاسن هذه النسخة أن قام الناسخ بفهرسة مطالب الكتاب في أربع صفحات، و قال في آخرها:

جمعت هذا الفهرس و رتّبته هذا الترتيب لأنّي عازم بحول اللّٰه و قوّته على النظر التامّ في كلّ فصل بحمد اللّٰه و قوّته، مع الترجيح لما قوي عند نظري

---

١. للمزيد عن آثاره راجع: أعيان الشيعة، ج ١٠، ص٣٦؛ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ١، ص٧٧، و ج ١٢، ص٣٥.

القاصر و فكري الفاتر، و أنا الفقير إلى [ظ] اللّٰه الغنيّ محمّد فرج النجفي.

كما فهرس بعده كتاب العدّة.

و هي نسخة كاملة في ٢٢٥ ورقة، كلّ صفحة منها ذات ١٧ ـ ١٨ أسطر، تشتمل على هوامش مختصرة توضيحيّة و نقديّة من الكاتب بتوقيعه، و أكثرها في مبحث الأوامر، و فيها تعليقات غير موقّعة صُرِّح في واحدة منها أنّها لابن أبي الحديد المعتزلي، كما قام بكتابة العناوين و أشار إلى اختلاف النسخ في حواشي النسخة.

و على النسخة عدّة تملّكات و ختوم، منها تملّك الشيخ علي بن الشيخ جعفر كاشف الغطاء.

٧. مخطوطة كاشف الغطاء (ص).

توجد مصوّرتها في مركز إحياء الميراث الإسلامي، برقم: ١٨٨٦،[١] و تحتفظ بنسخة الأصل مكتبة كاشف الغطاء الخاصّة في النجف الأشرف، و قد استنسخها الشيخ إسحاق بن معتوق الحويزي سنة ١٠٩٧هـ، و قال في نهاية النسخة:

> اتّفق الفراغ من نسخه في اليوم العاشر من شهر صفر ختم بالخير و الظفر أحد شهور السنة السابعة و التسعين بعد الألف، على يد فقير رحمة ربّه الغني إسحاق بن معتوق الحويزي حامداً مصلّياً مسلّماً.

و ورد في آخرها أيضاً:

> صورة خطّ المصنّف رحمه اللّٰه: و وافق إتمام هذا الكتاب يوم الجمعة الحادي عشر من شهر شوّال من شهور سنة ثلاثين و أربعمائة هجريّة.

و أشار الناسخ في هامش الصفحة الأخيرة أنّه قابلها على نسخة قديمة و معتمدة في عدّة مجالس، آخرها تاسع جمادى الآخرة سنة ١٠٩٨هـ.

---

١. فهرس مصوّراتها، ج ٥، ص ٣٣٩.

و هي نسخة كاملة كتبت بخطّ النسخ في ٢٢٤ صفحة ذات ٢٤ أسطر، و على بعض صفحاتها آثار الرطوبة ممّا سبب في عدم قراءة بعض الكلمات، و على هوامشها علامات بلاغ كثيرة، كما كتبت عناوين بعض الأبواب و الفصول.

٨. مخطوطة مكتبة السيّد المرعشي (ط).

تحتفظ بهذه النسخة مكتبة آية اللّٰه السيّد المرعشي النجفي برقم: ٣٢١٠، [1] و قد استنسخها عبد الوهاب الأحسائي سنة ١٠٦٨هـ، و قال الناسخ في بداية النسخة ـ بعد تعريفه بالكتاب و المؤلّف ـ:

كتبه لنفسه الراجي عفو ربّه الوهّاب عبد الوهّاب بن محمّد بن عبد الوهّاب الأحسايي [كذا] في مدينة الرسول صلوات اللّٰه عليه و آله أجمعين و كان الابتداء فيه في المدينة المشرّفة في اليوم العاشر من شهر محرّم الحرام، و الفراغ منه أيضاً في اليوم الحادي عشر من شهر صفر، ختم بالخير و الظفر، سنة ثماني و ستّين و ألف من هجرته صلوات اللّٰه عليه و آله.

و قال مثله في نهاية النسخة أيضاً.

و هي نسخة كاملة في ٣١٩ صفحة، ذات ٢١ أسطر، كتبت الفصول و الأبواب بالشنجرف و عناوينها بخطّ أكبر، و على حواشيها تصحيحات قليلة، و فيها و بخطّ مختلف الإشارة إلى بعض الفوائد بعبارات نحو: «قف على هذا..» و «فائدة في كذا»، و كذلك بعض الحواشي المختصرة الأُخرى.

و على النسخة عدّة تملّكات و التي يظهر أنّ أقدمها يرجع إلى سنة ١٠٩٠هـ.

و هي نسخة ذات أغلاط كثيرة، و لذلك قلّ ذكر اختلافاتها في هذا التحقيق.

٩. مخطوطة مكتبة ممتاز العلماء (د).

تحتفظ بهذه النسخة مكتبة السيّد ممتاز العلماء في لكهنو، و هي نسخة ناقصة،

---

١. فهرس مخطوطاتها، ج ٩، ص ١٣.

تنتهي إلى أواسط بحث الأفعال، و لذلك لم نطّلع على اسم الناسخ أو تاريخ استنساخها، و عليها عدّة تملّكات، و التي أقدمها فيما يظهر تملّك الشيخ محمّد مهدي الكاتب النجفي سنة ١١٨٨هـ.

و المخطوطة في ١٢٩ ورقة، كلّ صفحة تشتمل على ٢٣ أسطر، و على حواشيها تصحيحات و بعض التعليقات المختصرة، و قد كتبت بخطّ جميل جدّاً، و كتبت عناوينها بالشنجرف، إلّا أنّها نسخة كثيرة الغلط، و عليها آثار الأرضة بكثرة، ممّا صعّب الرجوع إليها، و قلّ ذكر اختلافاتها.

١٠. مخطوطة جامع كوهرشاد (ف).

تحتفظ بهذه النسخة مكتبة جامع كوهرشاد في مشهد المقدّسة، برقم: ١٩٦،[١] و قد استكتب النسخة السيّد علاء الدين حسين المرعشي الآملي الإصفهاني الملقّب بخليفة السلطان أو سلطان العلماء (م١٠٦٢هـ)، و كتب بخطّه في أوّل النسخة:

استكتبها أقلّ الخلائق عملاً و أكثرها زللاً، الغريق في بحر العصيان خليفة سلطان، و سينقل إلى من أراد اللّٰه الانتقال إليه، و كان ذلك في سنة ثلاث و أربعين بعد الألف، بلاد المؤمنين قم.

و في هامشه كتب بخطّ متأخّر أنّه بخطّ خليفه سلطان.

و قد كتب الناسخ في نهاية النسخة: «كتبه العبد الفقير الضعيف علي الكاتب في حادي عشر من شهر شعبان المعظم سنة ثلاث و أربعين بعد الألف».

و هي نسخة كاملة في ٤٣٠ صفحة ذات ١٩ أسطر، كتبت عناوينها بالشنجرف، و على بعض صفحاتها تصحيحات.

و النسخة صحيحة قليلة الغلط، و لا يوجد فيه تعليقات أو تصحيحات من سلطان

---

١. فهرس مخطوطاتها، ج ١، ص ١٦٧.

العلماء، و قد وصلتنا هذه النسخة بعد إتمام المقابلة، و لذلك فقد أشرنا إليها في الفوارق المهمّة أو في ما لم يرد في النسخ السابقة صحيحاً.[١]

مقابلة المخطوطات

و قد اعتمدنا في تحقيق الكتاب على ثمان مخطوطات، و لكل واحدة منها مزيّة من حيث الصحّة و القدم أو جلالة الكاتب، و ثلاث نسخ أُخرى رجعنا إليها في مواضع الاختلاف، كما استعنّا بسائر المصادر الأُصوليّة كالعدّة و ما حكي من كلام الشريف المرتضى في سائر الكتب في مقابلة النصوص المشابهة.

و ينبغي الإشارة إلى بعض الملاحظات في اختيار المخطوطات أو مقابلتها:

أوّلاً: كما تقدّم توصّلنا إلى بعض المخطوطات بعد الانتهاء من المقابلة أو في أواخرها، و لذلك لم يمكننا مقابلتها كاملةً أو تغيير رموزها، فمن ذلك رمزنا لنسخة الأصل بـ«ش»، و لم يمكننا مقابلة نسخة «ف» كاملة.

ثانياً: إنّ نسخة «ألف» التي اعتمدها الدكتور كرجي في تحقيقه للكتاب و إن كانت متأخّرة إلّا أنّ الظاهر كونها نسخة عن مخطوطة مكتبة لس آنجلس، و التي لم نتمكّن من العثور عليها بعد الفحص و البحث الشديد، فلذلك اعتمدنا على مقابلة الدكتور كرجي في تقرير ضبطها في موارد الاختلاف بين النسخ أو الغلط في جميعها.

ثالثاً: تبيّن لنا خطأ بعض المعلومات الواردة في فهارس المخطوطات، فقد ذكر في فهرس فنخا أنّ أقدم النسخ هي مخطوطة مكتبة الآستانة الرضويّة المقدّسة برقم: ٣١٦٨٢،[٢] و بعد ملاحظة هذه النسخة تبيّن أنّها غير مؤرّخة، و لم يذكر اسم الكاتب فيها، و لعلّ المفهرس فهم من خلال القرائن أنّها من مخطوطات القرن العاشر

---

١. لاحظ مثلاً: الذريعة، ج ١، ص ٢٣١، و ٦٠٠.

٢. فهرست نسخ خطي ايران (فنخا)، ج١٦، ص١١٨.

الهجري و لكن بعد ملاحظة الخطّ و التملّكات المقروءة، يظهر أنّ النسخة تتعلّق بالقرن الثاني عشر، و لهذا و نظراً لرداءَة خطّها تركنا المقابلة عليها.

و كذلك مخطوطة مكتبة الآستانة الرضويّة الأُخرى برقم: ٢٨٩١، عدّت من مخطوطات القرن الحادي عشر، و هي المخطوطة التي اعتمد عليها الدكتور كرجي برمز «ب»، و وصفها بأنّها نسخة سقيمة جدّاً للغاية، و فيها سقوطات كثيرة تصل إلى أسطر أو عدّة صفحات في بعض الموارد.

و مع كلّ المساعي في مقابلة النسخ بدقّة بقيت موارد من الإبهام أو الإشكال في جميع النسخ، خاصّة في أواخر الكتاب، و هي إما سهو من قلم المصنّف أو سقط من نسخة الأصل.

و نلاحظ أيضاً الأخطاء في نقل آية أو رواية في الكتاب، و قد أشرنا لذلك، بل تتوافق جميع النسخ أحياناً على ضبطٍ خاطئ لبعض الأعلام، و في مثل هذه الموارد اكتفينا بالإشارة إلى الصواب في الهامش.

و تشتدّ الاختلافات بين النسخ في التذكير و التأنيث، و قد أهملنا ذكر هذه الاختلافات، تحاشياً من إثقال الهوامش، عدا المواضع التي لها دور في المعنى.

منهج التحقيق

اتّبعنا الخطوات التالية في تحقيق الكتاب:

١. **مقابلة النسخ:** اعتمدنا في تحقيق الكتاب على ثماني نسخ، مضافاً إلى ثلاث نسخ أُخرى احتياطية، كما تقدّم تفصيله؛ و كذلك مقابلة نصّ الكتاب على سائر المصنّفات الأُصوليّة المتقدّمة لتشابه في العبارات، أو المتأخّرة في النقل عن الذريعة، كما قابلنا الكتاب على طبعة المرحوم الكرجي، و التي كانت مصدراً للطبعة الثانية و أشرنا إلى الاختلاف إذا كان.

٢. **ضبط النصّ:** اعتمدنا أُسلوب التلفيق بين النسخ، و أثبتنا في المتن ما هو الأصحّ

و الأرجح منها، مع ذكر سائر النسخ في الهامش، و عند عدم وجود المرجّح أثبتنا النسخ القديمة و المعتبرة في المتن.

و قد تجنّبنا ذكر الأغلاط الواضحة في النسخ، كما تجنّبنا الاختلاف غير المغيّرة للمعنى، نحو جملات التحيّة و السلام و الدعاء و اكتفينا بما هو في أغلب النسخ، و أمّا الاختلاف في التذكير و التأنيث ـ و التي هي ليست قليلة ـ ذكرنا الاختلافات المؤثّرة في المعنى، أو ما يحتمل فيها نكتة أدبيّة، و كذلك الاختلاف في التنقيط مثل «يعلم» و «نعلم» حيث لم يتغيّر المعنى بسببه.

و لم نصحّح المتن قياساً، و على فرض الاشتباه في جميع النسخ أشرنا إلى الصواب في الهامش.

٣. **تحريك الكلمات**: و لمّا كانت لغة الكتاب صعبة، و أسلوبه معقّد، قمنا بوضع الحركات على الكلمات، لمساعدة القارئ في فهم النصّ، و هو ممّا كان يستلزم دقّة و تأمّلاً كثيرين، و تركنا الإعراب حيث كان النصّ محتمل الوجهين أو صحيح القراءة بشكلين.

٤. **التعليق على الكتاب**: و تشتمل الهوامش على تعليقات، و هي على أنحاء:

أ) الحواشي الواردة في النسخ المعتمدة، و قد مضى التعريف بها.

ب) كلمات الأُصوليّين المتقدّمين؛ إذا كانت عبارة الشريف المرتضى ناظرة إليهم أو متأثّرة بهم.

ج) عبارات الأُصوليّين الناظرة لعبارة الشريف المرتضى، مباشرةً أو تلويحاً؛ نقداً أو توضيحاً.

د) الإشارة إلى بعض المباحث الأُصوليّة المتقدّمة على الشريف المرتضى حتّى يتّضح كلامه أكثر، مثل بحث تقسيم الواجب المخيّر.[1]

---

١. الذريعة، ج ١، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

٥. تخريج ما ينبغي تخريجه: من الآيات و الروايات و الآثار، حيث سعينا مضافاً إلى التخريج من المصادر الأصليّة. أن نشير إلى مواطن الاستشهاد بها في المصنّفات الأُصوليّة المتقدّمة أو المعاصرة للشريف المرتضى، مع الإشارة إلى وقوع التصحيف أو الخطأ المحتمل في كلام الشريف المرتضى.

و في خصوص الأحاديث أشرنا إلى المتون المشابهة و التي كانت مشتملة على الشاهد في البحث و نقلنا التقييم الإجمالي للأحاديث أيضاً.

و مع البحث الشديد فقد بقي حديثان لم نعثر على مصدرٍ لهما، و هما:

ـ حديث: «من أراد أن يتقحم جراثيم جهنّم من عمر».[١]

ـ و رواية معاذ: «اُكتُب إليّ أكتُب إليك».[٢]

و من المحتمل ورودها في مصادر المعتزلة، أو المصادر الحديثيّة أو الأُصوليّة المتقدّمة على الشريف المرتضى، كما يؤيّد هذا الاحتمال حكايتهما في المحصول للرازي.

٦. تخريج الأقوال و الأدلّة: و قد اعتمدنا في تخريج الأقوال و الأدلّة على المصادر المتقدّمة على الشريف المرتضى، أو للكلمات التالية الناقلة لكلمات المتقدّمين كالمحصول للفخر الرازي (م ٦٠٦هـ)، و الإحكام للآمدي (م ٦٣١هـ)، و البحر المحيط للزركشي (م ٧٩٤هـ).

و قد قمنا بتتبّع أثر الاستدلالات و الإشكالات المطروحة حتّى الإمكان من المصنّفات المتقدّمة أو المعاصرة للشريف المرتضى.

و لا يخفى أنّنا لم نستطع الوصول إلى جملة من مصادر الأقوال و الأدلّة، و ذلك نتيجة لفقدان كثير من التراث الأُصولي المتقدّم حتّى إنّ بعضها لم يصل إلى

---

١. الذريعة، ج ٢، ص ٣٣٠.

٢. المصدر، ص ٣٦٢.

الأصوليّين المتأخّرة على الشريف المرتضى و كان هو المصدر الوحيد لنقلها، و من خلال بعض هذه المقارنة توصلنا إلى أخطاء الشريف المرتضى في نسبة بعض الأقوال إلى أصحابها.[١]

و لم تتطابق بعض الأقوال و المذاهب المنقولة في الكتاب، أو لاحظنا أُموراً أُخرى تستحقّ المراجعة، لم نذكر الكلمات لأسبابٍ منها عدم التطويل، و اكتفينا بالتخريج مع كلمة «راجع».

و ينبغي الالتفات إلى أُمور ثلاثة في تخريجات الكتاب:

أوّلاً: عند فقدان المصادر الرئيسة رجعنا إلى المصادر الموجودة الناقلة عن تلك المصادر، فللإرجاع إلى ما نقل عن كتاب العمد للقاضي عبد الجبّار أو سائر كتب الشيوخ المعتزلة رجعنا إلى ما نقل عنها في المجزي و المعتمد، و لتوضيح آراء القاضي مثلاً رجعنا للمصادر المتأخّرة التي اهتّمت بآثاره؛ و كذلك للرجوع إلى الأجزاء المفقودة من التقريب و الإرشاد للقاضي الباقلاني رجعنا إلى التلخيص لإمام الحرمين، و للرجوع إلى آراء الشيخ المفيد أو القاضي عبد الوهّاب رجعنا أيضاً إلى المصنّفات اللاحقة. مضافاً إلى ما بقي منهما من المختصرات. و لهذا لم يكن المراجعة إلى المصادر المتأخّرة للغفلة عن تاريخ تأليفها و تأخّرها عن الذريعة.

ثانياً: عند الإشكال في نسبة الكتاب، أو الاختلاف في ضبط اسم المؤلّف أو تاريخ وفاته اكتفينا بما هو المشهور و المطبوع، و إذا كان الخطأ واضحاً في نسبة بعض تلك الكتب كالأُصول للشاشي، و رسالة الحدود و الحقائق للشريف المرتضى تركنا الإرجاع إليه إلّا في موارد خاصّة.

ثالثاً: عند نقل النصوص من المصادر الأُخرى، قمنا بتصحيح النصّ عند وجود

---

١. لاحظ مثلاً: الذريعة، ج ٢، ص ١٩٧، الأقوال في حجّيّة الإجماع.

نسخة بدل في المصدر، و في غير ذلك لم نصحّح المتن اجتهاداً منّا.

٧. **تراجم أعلام الكتاب**: أوردنا تراجم الأعلام المذكورين في الكتاب بصورة موجزة، و تجنّبنا ترجمة المشاهير كأئمّة المذاهب الأربعة. و في مصادر الترجمة أشرنا إلى كلّ مصدر يحتوي على اطّلاع جديد، و لذا تركنا الإشارة إلى المصادر التي رجعنا إليها و لم تشتمل على اطّلاع جديد بالنسبة إلى المترجم.

٨. وضع عناوين المطالب بين معقوفين، تسهيلاً للوصول إلى مواضيع الكتاب كما قام به محقّقو الطبعة الأخيرة بشكل مناسب جدّاً.

٩. وضعنا أرقام صفحات طبعة المرحوم كرجي في الحواشي؛ لرواجها و كثرة الإرجاع إليها.

١٠. وضعنا دراسة متواضعة عن الكتاب في المقدّمة، كما قمنا باستخراج الفهارس الفنّية في آخر الكتاب.

كلمة شكر

و يطيب لنا في الختام أن نتقدّم بالشكر الجزيل و الثناء الجميل لكلّ من ساهم في إنجاز هذا التحقيق، وهم:

١. حجّة الإسلام الشيخ محمّد حسين الدرايتي لإشرافه و توجيهه و متابعته جميع مراحل التحقيق.

٢. الأساتذة الكرام، حجج الإسلام: الشيخ حسين الشايعي و الشيخ سيف اللّه الصرّامي؛ حيث استفدنا من نظراتهم و تدقيقهم في تصحيح النصّ و التعليق عليه.

٣. حجج الإسلام: السيّد حسين الموسوي البروجردي، الشيخ الشعاعي، و الشيخ حبّ اللّه النجفي، و الشيخ أمير حسين السعيدي، الذين ساهموا ـ حسب الترتيب ـ في أصل فكرة التحقيق، و مقابلة النسخ بدقّة، و وضع الحركات على الكلمات

و ضبط النصّ و مراجعته و استخراج الفهارس.

٤. و كذلك سائر الإخوة في مؤسّسة دار الحديث الذين ساهموا في تنظيم العمل و إنجازه.

و لا شكّ أنّه كان لجميع الإخوة المذكورين دوراً في متانة هذا التحقيق، و ما وقع من الزلّات و الاشتباهات فهو من راقم السطور، و أرجو من القرّاء الكرام ما رجاه ابن وهب الكاتب حيث قال:

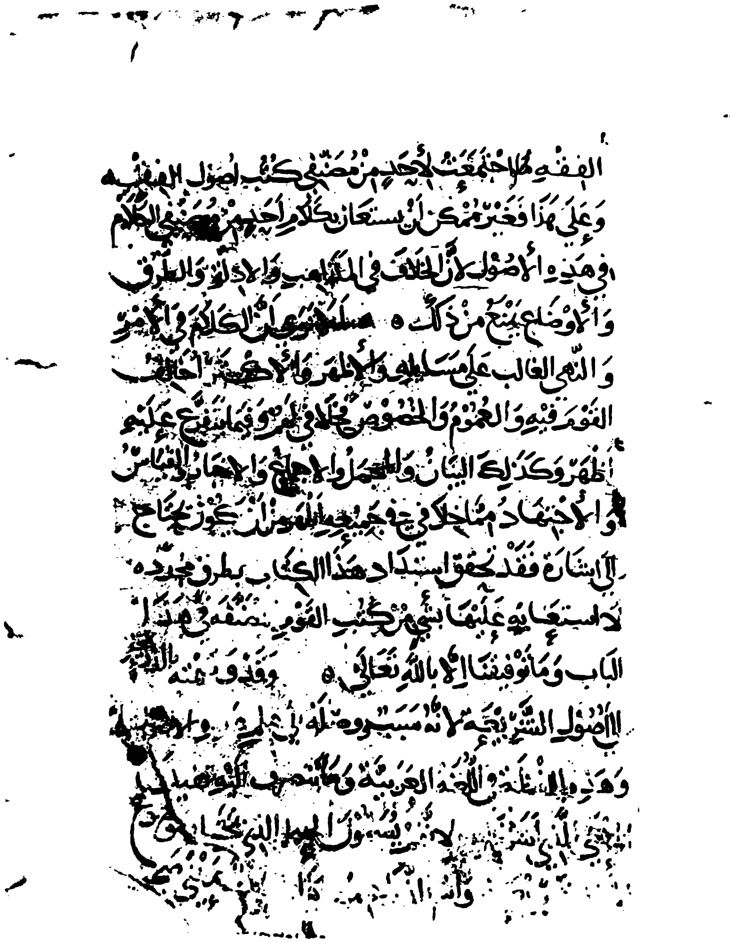
العاقل يعلم أنّ الصواب قصدي، و الحقّ إرادتي، و أنّ نيّة الرجل أولى به من عمله، فيتغمّد سهواً إن وقع منّي، و يغتفر زللاً إن صدر عنّي، و يعود فضل حلمه على زللي، و يصلح بعلمه خطئي، فقد وجب ذلك عليه لي لاعترافي قبل اقترافي، و إقراري بالتقصير الذي ركب في جبلّة مثلي.[١]

و آخر دعوانا أن الحمد للّٰه رب العالمين
غرة ربيع الأوّل سنة ١٤٤٠هـ
قم المقدّسة / السيّد علي‌رضا المددي

---

١. البرهان، ص ٥٠.

نماذج من تصاوير النسخ


الفقه مما اجتمعت لأحد من مصنفي كتب أصول الفقه
وعلى هذا فغير ممكن أن يستعان بكلام أحد من مصنفي الكلام
في هذه الأصول لأن الخلاف في المذاهب والأدلة والطرق
والأوضاع يمنع من ذلك ه مسألة ... الكلام في الأمر
والنهي الغالب على مسائله والأمر ... اختلاف
القوم فيه والعموم والخصوص كذلك في الأمر وفيما يتفرع عليه
أظهر وكذلك البيان والمجمل والإجماع والأخبار والقياس
والاجتهاد مما خلافي في جميعه المعروف أن يكون يحتاج
إلى إشارة فقد تحقق استبداد هذا الكتاب بطرق مجرده
لاستغنائه عليها بشيء من كتب القوم مصنفة في هذا
الباب وما توفيقنا إلا بالله تعالى ه وقد قدمنا ...
الأصول الشرعية لأنه مسبوق له بعلم ...
وهذه ... اللغة العربية ...

صورة الصفحة الأُولى من نسخة «ش»

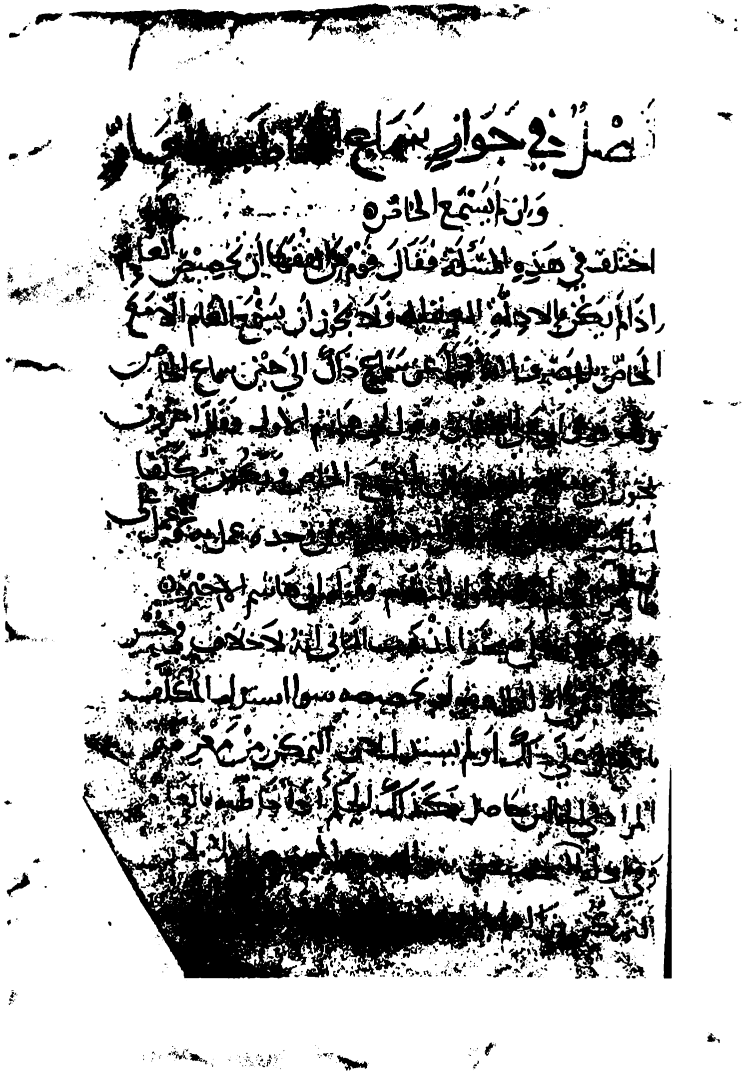
يتوصل إلى الأغراض والأوطار والذرائع إنما صدر الفقهاء وذرائع
التي إذا لم تسعف بلغ من صاحبه الوطر فبان أن التصرف يعود إلى المعنى
الذي ذكرناه وما توفيقنا إلا بالله سبحانه

باب

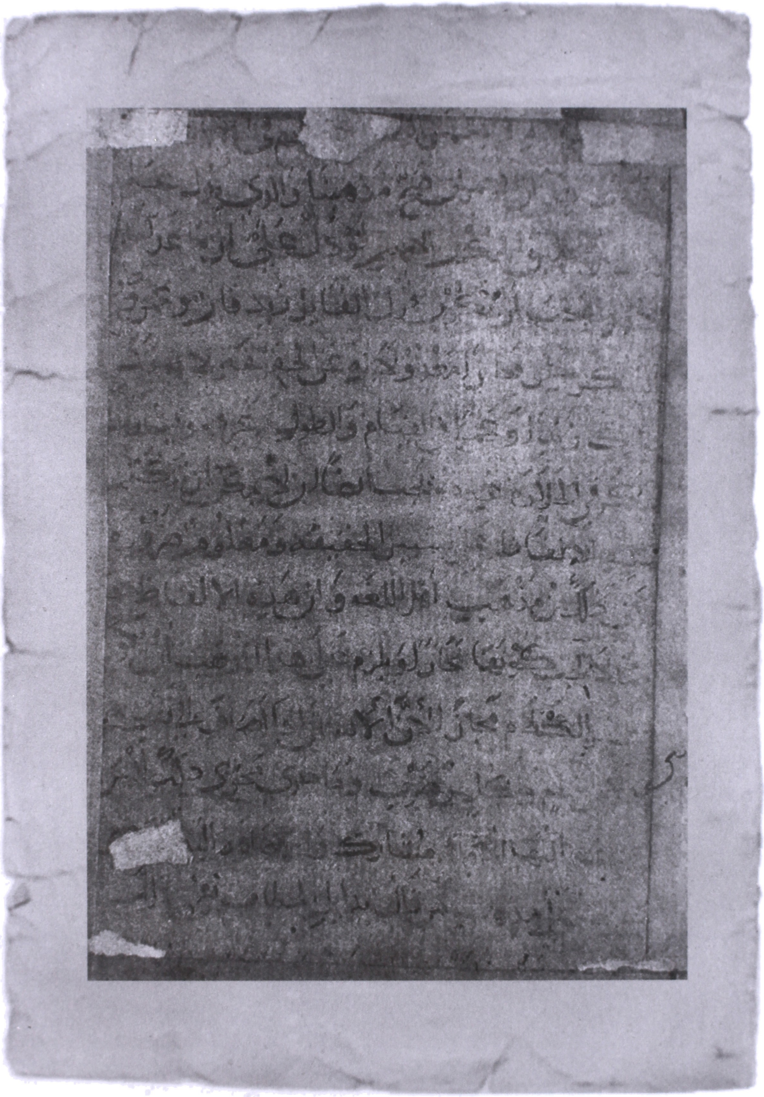
الكلام في الخطاب وأحكامه وأقسامه

إعلم أن الكلام في أصول الفقه إنما هو على الحقيقة كلام
في أدلة الفقه يدل عليه أنا إذا تأملنا ما يسمى بأنه أصول الفقه
وجدناه لا يخرج من أن يكون موصلا إلى العلم بالفقه أو متعلقا
به وطريقا إلى ما هذه صفته والاختبار يحقق ذلك
فإذا ثبت ما ذكرناه أن يكون الجملة والطرق إلى الأحكام
في الفقه الموجود في كتب الفقهاء أصولا للفقه
والكلام في كيفية دلالة ما يدل من هذه الأصول
[illegible] على طريق الجملة دون التفصيل وأدلة الفقهاء
[illegible] المسائل والكلام في الجملة غير الكلام

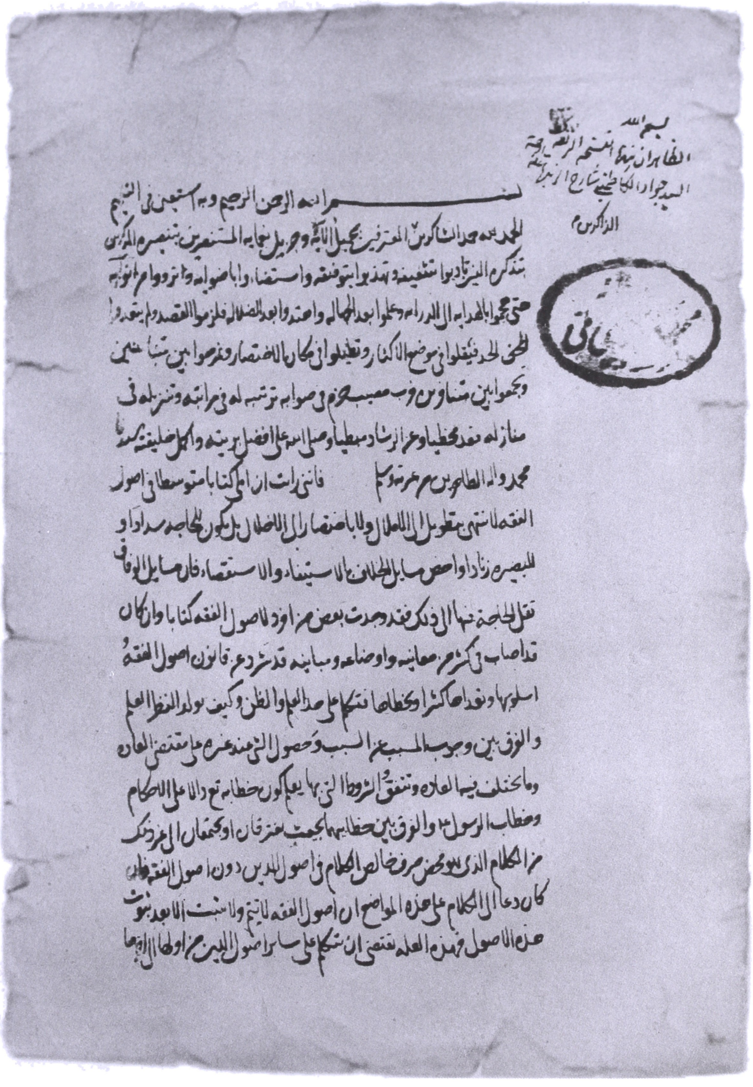
صورة الصفحة الثانية من نسخة «ش»


فصل في جواز إسماع ... العام
وإن لم يسمع الخاص

صورة الصفحة ٣٠٣ من نسخة «ش»



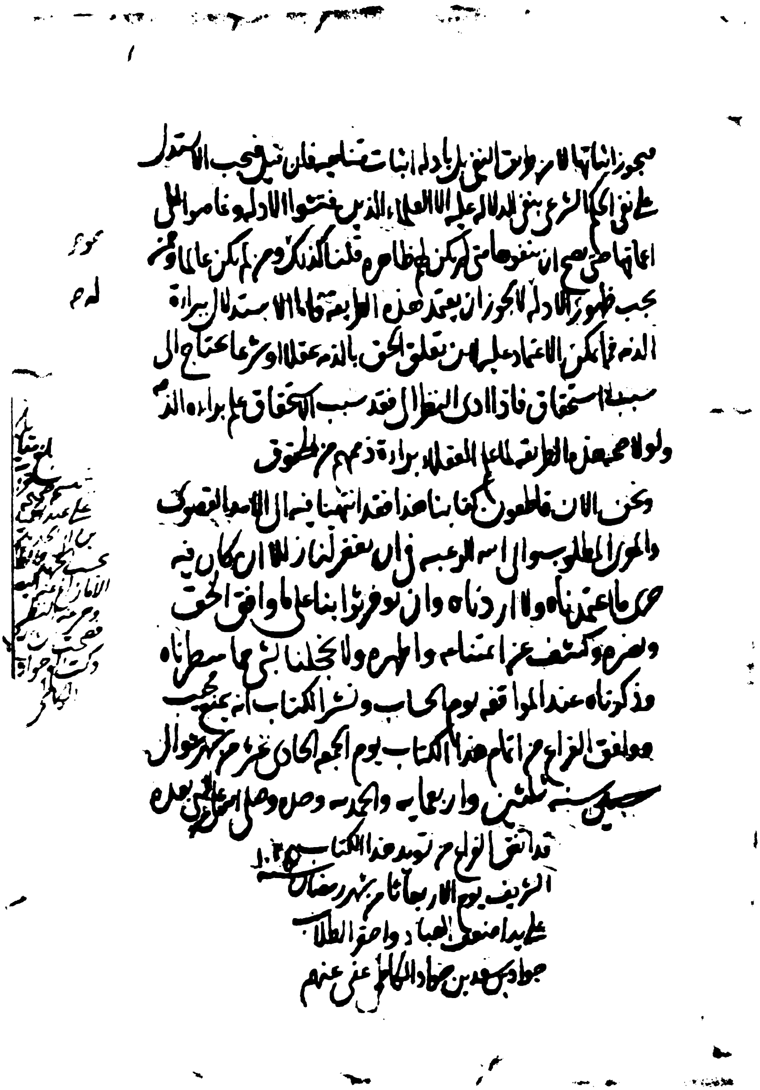
صورة الصفحة الأخيرة من نسخة «ش»



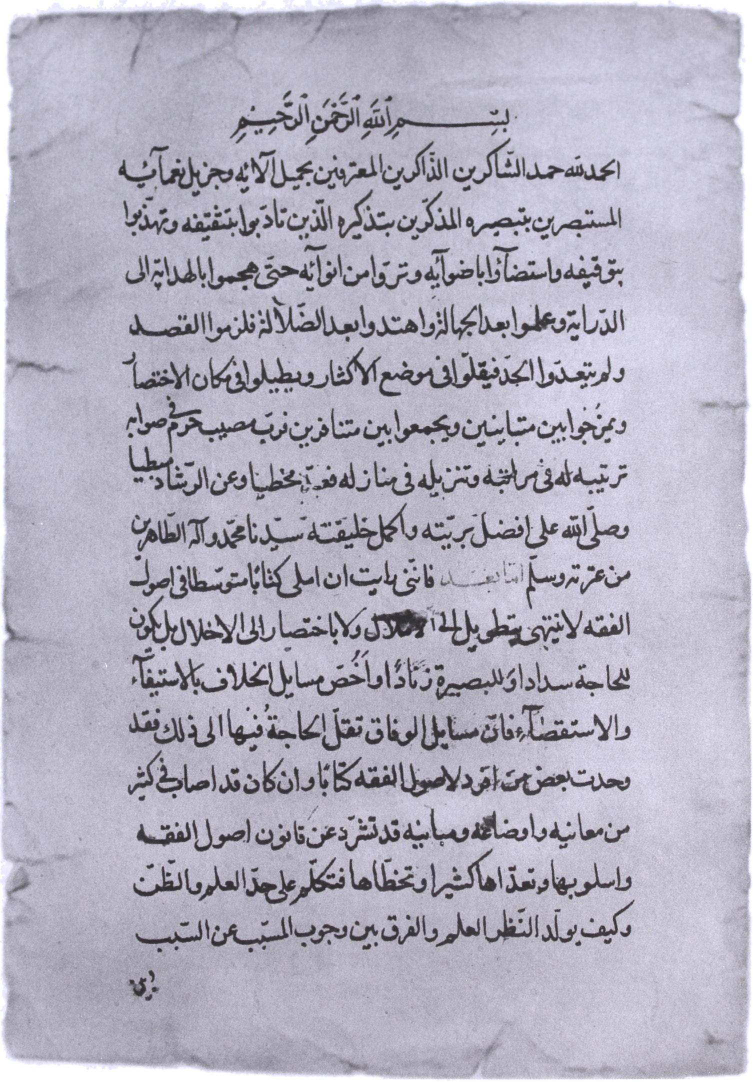
بسم الله
الظاهر أن هذه النسخة الشريفة بخط
السيد جواد الكاظمي شارح الزبدة
الذاكرين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين في التتميم
الحمد لله حمد الشاكرين المعترفين بجميل آلائه وجزيل نعمائه المستبصرين المتذكرين
بتذكره الذين تأدبوا بتثقيفه وتهذبوا بتوقيفه واستضاؤوا بأضوائه واهتدوا بأنواره
حتى نجوا بالهداية إلى الرشد وعلوا بعد الجهالة واهتدوا بعد الضلالة فلزموا القصد ولم يتعدوا
المحجة الجدد فيقلوا في موضع الإكثار ويطيلوا في مكان الاختصار ويفرقوا بين متشابهين
ويجمعوا بين متنافرين فرب مصيب حازم في صوابه ترتيبه له في مراتبه وتنزيله في
منازله بعد مخطيا وعن الرشاد مبطيا وصلى الله على أفضل بريته وأكمل خليقته سيدنا
محمد وآله الطاهرين من عترته وسلم فإني رأيت أن أملي كتابا متوسطا في أصول
الفقه لا ينتهي بتطويل إلى الإملال ولا باختصار إلى الإخلال بل يكون للحاجة سدادا و
للبصيرة زنادا وأخص مسائل الخلاف بالاستيفاء والاستقصاء فإن مسائل الوفاق
تقل الحاجة فيها إلى ذلك فقد وجدت بعض من أفرد لأصول الفقه كتابا وإن كان
قد أصاب في كثير من معانيه وأوضاعه ومبانيه قد شرد عن قانون أصول الفقه
وأسلوبها وتعداها كثيرا وتخطاها فتكلم على حد العلم والظن وكيف يولد النظر العلم
والفرق بين وجوب المسبب عن السبب وحصول الشيء عند غيره على مقتضى العادة
وما يختلف فيها العادة وتتفق والشروط التي بها يعلم كون خطابه تعالى دالا على الأحكام
وخطاب الرسول عليه السلام والفرق بين خطابيهما بحيث يفترقان أو يجتمعان إلى غير ذلك
من الكلام الذي هو محض صرف خالص الكلام في أصول الدين دون أصول الفقه فإن
كان دعا إلى الكلام على هذه المواضع أن أصول الفقه لا يتم ولا يثبت إلا بعد ثبوت
هذه الأصول فهذه العلة تقتضي أن نتكلم على سائر أصول الدين من أولها إلى آخرها

صورة الصفحة الأُولى من نسخة «ألف»


فيجوز اثباتها الا من طريق النقل بل بادلة اثبات تستقل بغلبتها فيجب الاستدلال
على نفي الحكم الشرعي بنفي الدلالة عليه الا العلماء الذين فتشوا الادلة وعلموا الملل
اعمالها حتى يصح ان ينفوها متى لم يكن لهم ظاهر وقلنا كذلك ومن لم يكن عالما ومن
يجب ظهور الادلة لا يجوز ان يعتمد هذه الطريقة فاما الاستدلال ببراءة
الذمة فمما يمكن الاعتماد عليها من يتعلق الحق بالذمة عقلا او شرعا يحتاج الى
سبب الاستحقاق فاذا ادى النظر الى فقد سبب الاستحقاق علم براءة الذمة
ولولا صحة هذه الطريقة لما علم العقلاء براءة ذممهم من الحقوق
ونحن الان قاطعون كتابنا هذا فقد انتهينا فيه الى الاصول المقصودة
والمعنى المطلوب ونسأل الله الرغبة ان يغفر لنا زللا ان كان فيه
جرى ما عمدناه ولا اردناه وان يوفقنا ابدا على ما وافق الحق
ونصره وكشف عن اعلامه واظهره ولا يجعلنا بين ما سطرناه
وذكرناه عند المواقف يوم الحساب ونشر الكتاب انه مجيب
وقد فرغ من اتمام هذا الكتاب يوم الجمعة الحادي عشر من شهر شوال
سنة ثلثين واربعمائة والحمد لله وصلى الله على النبي محمد وآله
قد اتفق الفراغ من تسويد هذا الكتاب سنة ١٠٢٥
الشريف يوم الاربعاء ثامن شهر رمضان
على يد اضعف العباد واحقر الطلاب
جواد بن سعد بن جواد الكاظمي عفي عنهم

صورة الصفحة الأخيرة من نسخة «ألف»



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمد الشاكرين الذاكرين المعترفين بجميل آلائه وجزيل نعمائه
المستبصرين بتبصره المذكرين بتذكيره الذين تادبوا بتثقيفه وتهذبوا
بتوقيفه واستضاؤا باضوائه وتروا من انوائه حتى هجموا بالهداية الى
الدراية وعلموا ابعد الجهالة واهتدوا ابعد الضلالة فلزموا القصد
ولم يتعدوا الحد فيقلوا فى موضع الاكثار ويطيلوا فى مكان الاختصار
ويمزجوا بين متباينين ويجمعوا بين متنافرين فرب مصيب حرم فى صوابه
ترتيبه له فى مراتبه وتنزيله فى منازله فعد مخطيا وعن الرشاد مسطيا
وصلى الله على افضل بريته واكمل خليقته سيدنا محمد وآله الطاهرين
من عترته وسلم اما بعد فاننى رايت ان املى كتابا متوسطا فى اصول
الفقه لا ينتهى بتطويل الى الاملال ولا باختصار الى الاخلال بل يكون
للحاجة سدادا وللبصيرة زنادا واخص مسايل الخلاف بالاستيفاء
والاستقصاء فان مسايل الوفاق تقل الحاجة فيها الى ذلك فقد
وجدت بعض من افرد لاصول الفقه كتابا وان كان قد اصاب فى كثير
من معانيه واوضاعه ومبانيه قد شذ عن قانون اصول الفقه
واسلوبها وتعداها كثيرا وتخطاها فتكلم على حد العلم والظن
وكيف يولد النظر العلم والفرق بين وجوب المسبب عن السبب
بين

صورة الصفحة الأُولى من نسخة «ب»

الى دليل هو اثبات لان الاشياء المثبتة متناهية فيجوز اثباتها لا من
طريق النفي بل بادلة اثبات متناهية فان قيل فيجب الاستدلال
على نفي الحكم الشرعي بنفي الدلالة عليه الا العلماء الذين فتشوا الادلة
وغاصوا على غامضها حتى يصح ان ينفوها متى لم تكن لهم ظاهرة قلنا
كذلك هو ومن لم يكن عالماً وممن يجب ظهور الادلة له لا يجوز ان
يعتمد هذه الطريقة واما الاستدلال ببراءة الذمة فمما يمكن
الاعتماد عليه لان تعلق الحق بالذمة عقلاً او شرعاً يحتاج الى سبب
استحقاق فاذا ادى النظر الى فقد سبب الاستحقاق علم براءة الذمة
ولولا صحة هذه الطريقة لما علم العقلاء براءة ذممهم من الحقوق ونحن
الان قاطعون كتابنا هذا فقد انتهينا فيه الى الامد المقصود والمغزى
المطلوب والى الله تعالى الرغبة في ان يغفر لنا زللاً ان كان نجري فيه
ما اعتمدناه وكلا اردناه وان يوفر ثوابنا على ما وافق الحق ونصره وكشف
عن قناعه واظهره ولا يخجلنا بشيء مما سطرناه وذكرناه عند الموافقة
يوم الحساب ونشر الكتاب انه سميع مجيب
ووافق الفراغ من تصنيف (اتمام) هذا الكتاب يوم الجمعة حادي عشر من
شوال سنة ثلثين واربعمائة

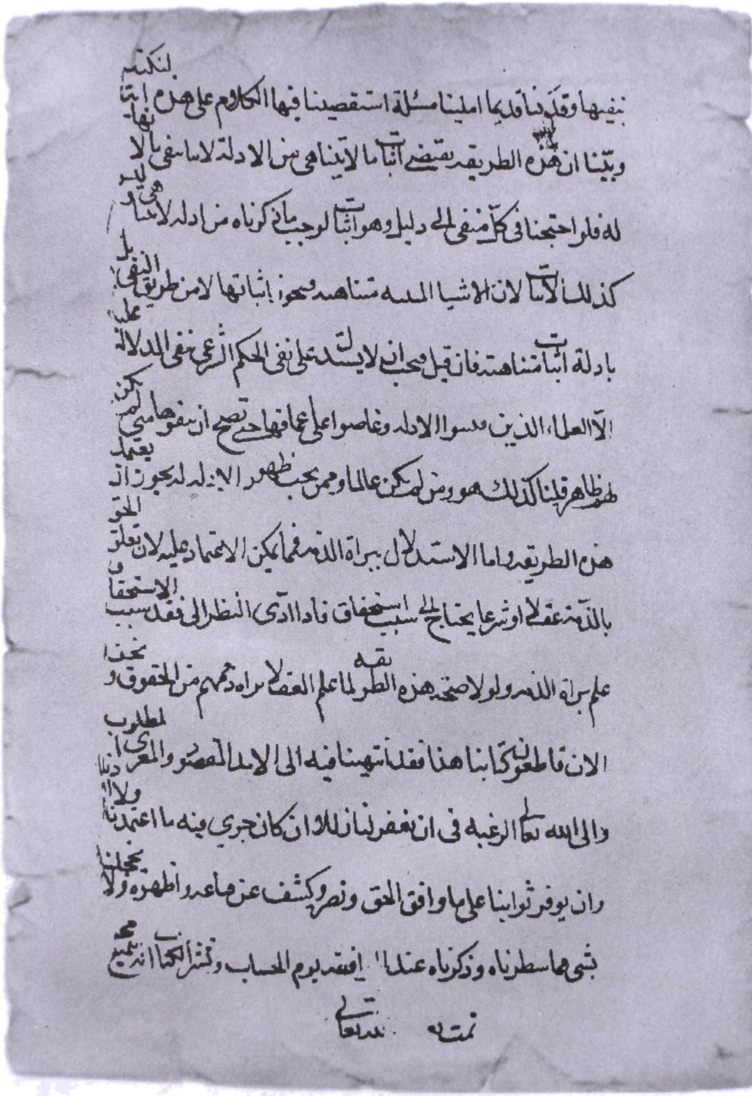
كتبه العبد الفقير الضعيف ابن ابي سعيد ابو نصر الشريف في رابع عشر
محرم الحرام سنة تسع وستين وتسعمائة
حامداً الله ومصلياً على النبي وآله

صورة الصفحة الأخيرة من نسخة «ب»

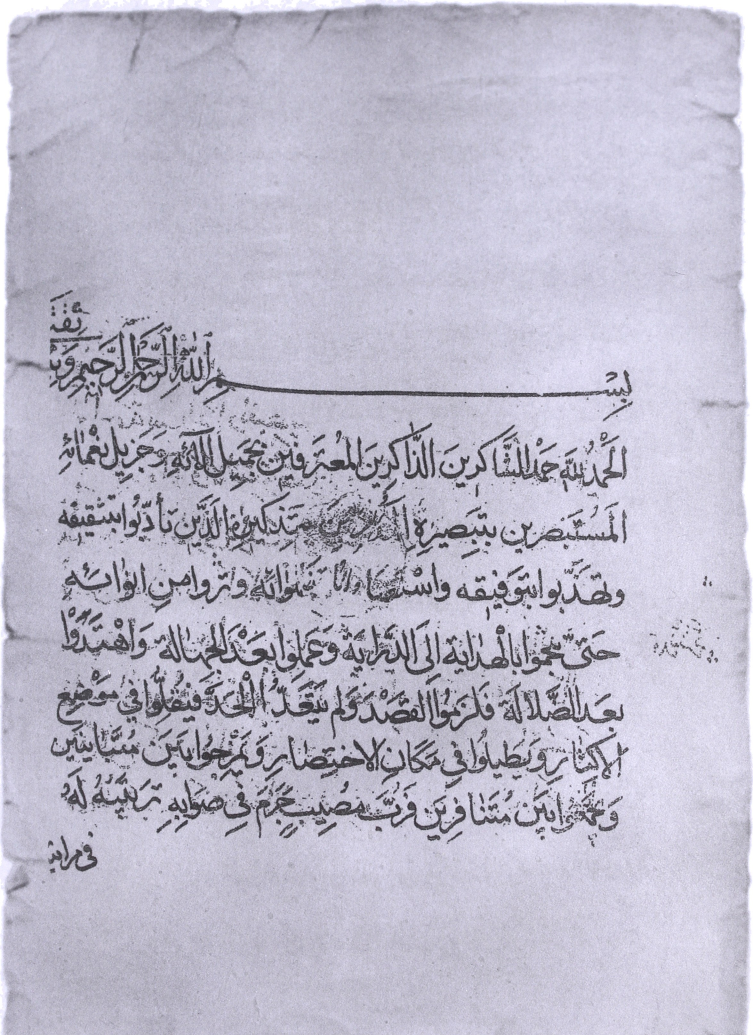
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمد الشاكرين الذاكرين المعترفين بجميل الآلائه
وجزيل نعمائه المستبصرين بتبصيره الذاكرين بتذكيره الذين
تادبوا بتثقيفه وتهذبوا بتوفيقه واستضاؤوا باضواء من نوره وترقوا
انوابه حتى هجموا بالهدى الى الدرايه وعلموا بعد الجهالة واهتدوا
بعد الضلالة فلزموا القصد ولم يتعدوا الحد فيقللوا في موضع
الاكثار ويطيلوا في مكان الاختصار ويمزجوا بين متباينين ويجمعوا بين
متنافرين مصيب حرم في صوابه ترتيبه له في مرابه وتنزيله [illegible]
نعد مخطيا وعن الرشاد مبطيا وصلى الله على افضل بريته واكمل خلقه
سيدنا محمد واله الطاهرين من عترته وسلم [illegible] فانني رايت
ان املي كتابا متوسطا في اصول الفقه لا ينتهي بتطويله الى الاملال
ولا باختصاره الى الاخلال بل يكون للحاجة سدادا وللتبصير زادا واخص
مسائل الخلاف بالاستيفاء والاستقصاء فان مسائل الوفاق تقل الحاجة [illegible]

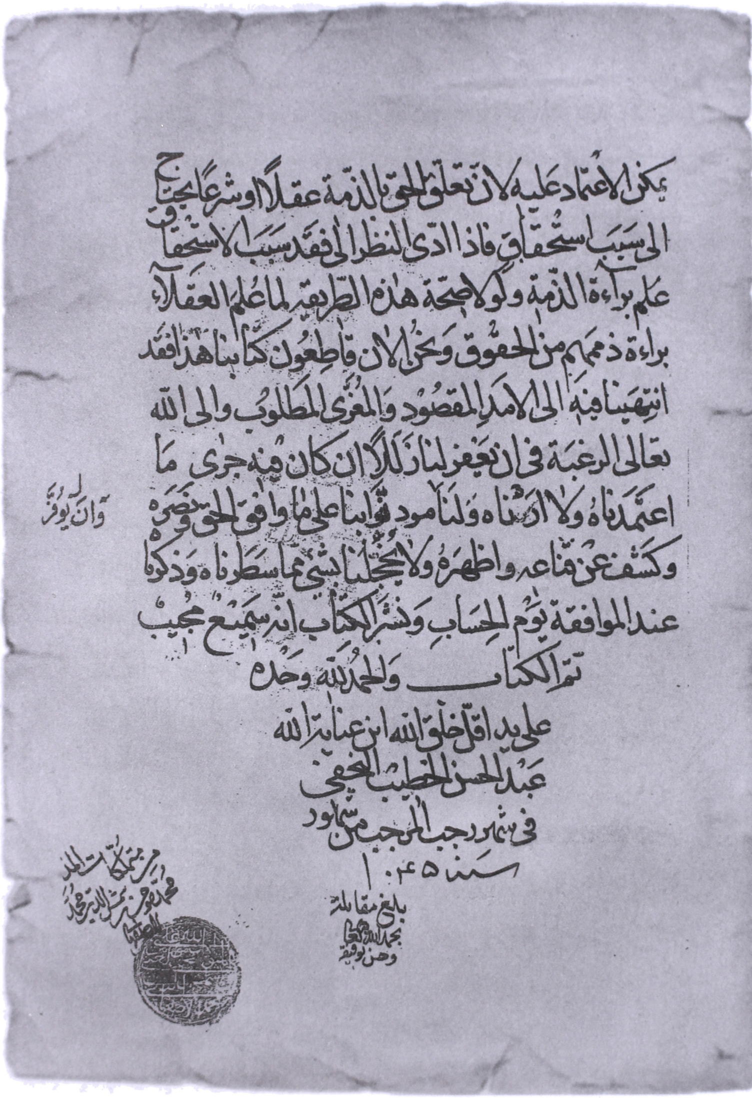
صورة الصفحة الأولى من نسخة «ج»


لكنهم
بنفيها وقد كنا قديما املينا مسئلة استقصينا فيها الكلام على هذه ابتدا
وبينا ان هذه الطريقة تقتضي اثبات ما لا نهاية له من الادلة لانا متى نفينا الا
له فلو احتجنا في كل منفي الى دليل وهو اثبات لوجب في كونه من ادلة لاشياء
كذلك الاشياء لان الاشياء المثبتة مشاهدة فيجوز اثباتها لا من طريق النفي بل
بادلة اثبات مشاهدة فان قيل فيجب ان لا يستدل على نفي الحكم الشرعي بنفي الدلالة
الا العلماء الذين عرفوا الادلة وغاصوا على غوامضها حتى يصح ان ينفوها متى لم يمكن
لهم ظاهر قلنا كذلك هو ومن لم يكن عالما وممن يجب ظهور الادلة له يجوز ان يعتمد
هذه الطريقة واما الاستدلال ببراءة الذمة فمما يمكن الاعتماد عليه لان تعلق الحق
بالذمة عقلا او شرعا يحتاج الى سبب استحقاق فاذا ادى النظر الى فقد سبب الاستحقاق و
علم براءة الذمة ولو لا صحة هذه الطريقة لما علم العقلاء براءة ذممهم من الحقوق و نحن
الان فما طعنوا كتابنا هذا فقد انتهينا فيه الى الامد المقصود والمغزى المطلوب
والى الله تعالى الرغبة في ان يغفر لنا ان كان جرى فيه ما اعتمدناه ولا
وان يوفر ثوابنا على ما وافق الحق ونصره وكشف عن معالمه واظهره ولا يحجبنا
بشيء مما سطرناه وذكرناه عندما نفتقر اليه يوم الحساب وتنشر الكتب انه سميع مجيب
تمت بحمد الله تعالى

صورة الصفحة الأخيرة من نسخة «ج»


بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي
الحمد لله حمد الشاكرين الذاكرين المعترفين بجميل آلائه وجزيل نعمائه
المستبصرين بتبصيره المتذكرين بتذكيره الذين تأدبوا بتثقيفه
وتهذبوا بتوفيقه واستضاؤوا بأنوار سمواته وتنوروا من أبوابه
حتى نجوا بالهداية إلى الدراية وعملوا بعد الجهالة واهتدوا
بعد الضلالة فلزموا القصد ولم يتعدوا الحد فيغلوا في موضع
الإكثار ويطيلوا في مكان الاختصار ويمزجوا بين متباينين
ويجمعوا بين متنافرين ورب مصيب جزم في صوابه ترتيبه له
في مراتبه

صورة الصفحة الأُولى من نسخة «ر»



يمكن الاعتماد عليه لان تعلق الحق بالذمة عقلاً او شرعاً يحتاج
الى سبب استحقاق فاذا ادى النظر الى فقد سبب الاستحقاق
علم براءة الذمة ولولا صحة هذه الطريقة لما علم العقلاء
براءة ذممهم من الحقوق ونحن الان قاطعون كتابنا هذا فقد
انتهينا فيه الى الامد المقصود والمغزى المطلوب والى الله
تعالى الرغبة في ان يغفر لنا زللاً ان كان فيه جرى ما
اعتمدناه ولا ارتضيناه ولنا موفور ثوابنا على ما وافق الحق ونصره
وكشف عن قناعه واظهره ولا يخجلنا بشيء مما سطرناه وذكرناه
عند الموافقة يوم الحساب ونشر الكتاب انه سميع مجيب
تم الكتاب والحمد لله وحده
على يد اقل خلق الله ابن عناية الله
عبد المحسن الخطيب النخعي
في شهر رجب المرجب من شهور
سنة ١٠٤٥

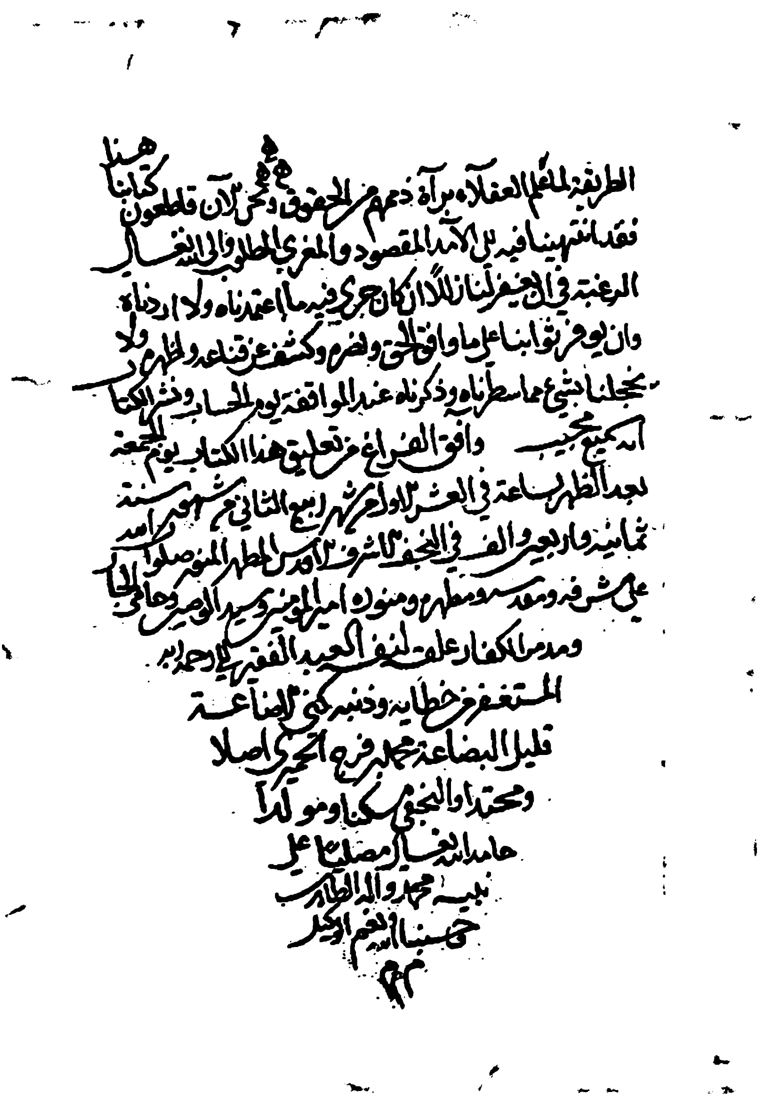
بلغ مقابلة بحمد الله تعالى وحسن توفيقه

صورة الصفحة الأخيرة من نسخة «ر»

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر واعن برحمتك فانك القوي

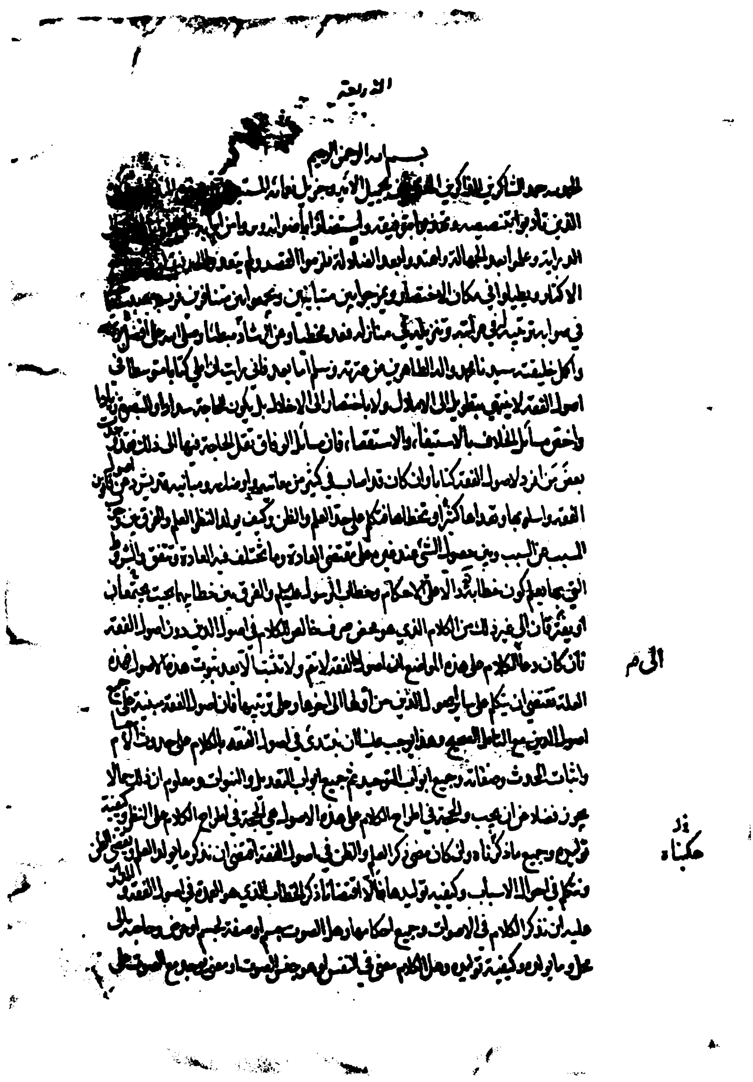
الحمد لله حمد الشاكرين الذاكرين المعترفين بجميل الآية وجزيل النعماء بوا
المستبصرين بتبصيره المتذكرين بتذكيره الذين نادوا بواب تشقيقه وجهد
بتوفيقه واستضاؤوا باضوائه وترووا من انوائه حتى جهوا بالهداية
الى الدراية وعلوا بعد الجهالة واهتدوا بعد الضلالة فلزموا القصد
ولم يتعدوا المختار فيقلوا في موضع الاكثار ويطيلوا في موضع الاختصار
ويمزجوا بين متباينين ويجمعوا بين متنافرين فرب مصيب جزم في
صوابه ترتيبه له في مراتبه وتنزيله في منازله فعد مخطئا وعن
الرشاد مبطئا وصلى الله على افضل بريته واكمل خليقته سيدنا
محمد والطاهرين من عترته وسلم اما بعد فاني رأيت ان أملي
كتابا متوسطا في اصول الفقه لا ينتهي بتطويل الى الاملال ولا باختصار
الى الاخلال بل يكون للحاجة سدادا وللبصيرة زنادا واخص مسائل
الخلاف بالاستيفاء والاستقصاء فان مسائل الوفاق تقل الحاجة فيها
الى ذلك فقد وجدت بعض من افرد لاصول الفقه كتابا وان كان قد
اصاب في كثير من معانيه واوضاعه ومبانيه قد شرد عن قانون
الفقه واسلوبها وتعداها كثيرا وتخطاها فتكلم على حد العلم
والظن وكيف يولد النظر العلم والفرق بين وجوب المسبب عن السبب
وبين

صورة الصفحة الأولى من نسخة «س»



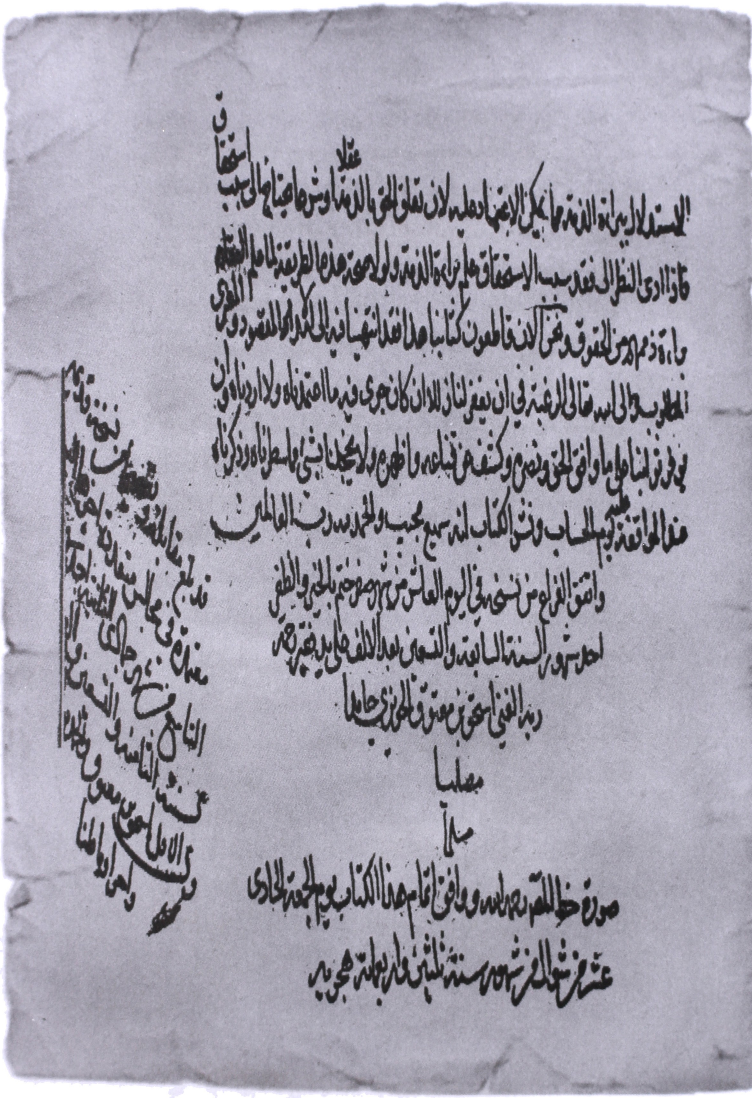
الطريقة المثلى للعقلاء براءة ذممهم من الحقوق وها نحن الآن فلنطو كتابنا هنا
فقد انتهينا فيه إلى الأمد المقصود والمغزى المطلوب وإلى الله تعالى
الرغبة في أن يغفر لنا زللنا إن كان جرى فيه ما اعتمدناه ولا أردناه
وأن يوفر ثوابنا على ما وافق الحق ونصره وكشف عن قناعه وأظهره ولا
يخجلنا بشيء مما سطرناه وذكرناه عند الموافقة يوم الحساب ونشر الكتاب
إنه كريم مجيب. وافق الفراغ من تعليق هذا الكتاب يوم الجمعة
بعد الظهر بساعة في العشر الأواخر من شهر ربيع الثاني من شهور سنة
ثمانية وأربعين وألف في النجف الأشرف الأقدس المطهر المنور صلوات الله
على مشرفه ومقدسه ومطهره ومنوره أمير المؤمنين وسيد الوصيين وحامي الجار
ومدمر الكفار علقه لنفسه العبد الفقير إلى رحمة ربه
المستغفر من خطاياه وذنبه كثير الإضاعة
قليل البضاعة محمد بن فرج الحميري أصلا
ومحتدا والنجفي مسكنا ومولدا
حامدا لله تعالى مصليا على
نبيه محمد وآله الطاهرين
حسبنا الله نعم الوكيل
م م م

صورة الصفحة الأخيرة من نسخة «س»


الذريعة

بسم الله الرحمن الرحيم

صورة الصفحة الأُولى من نسخة «ص»

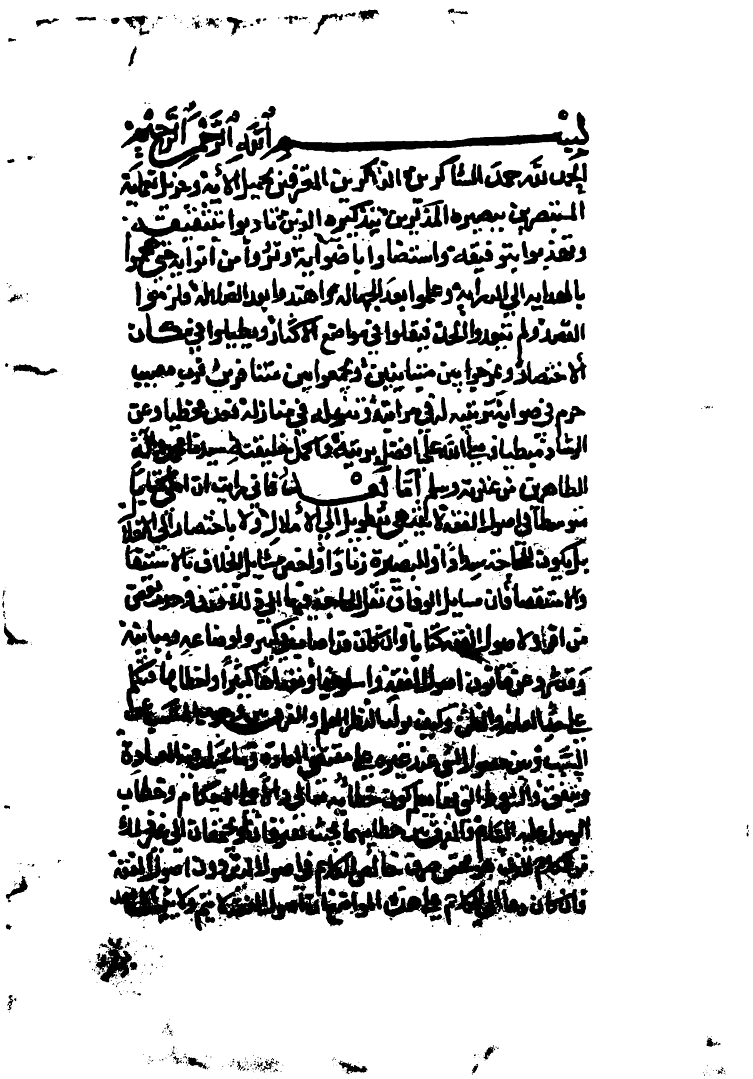


المستند لا براءة الذمة مما يمكن الاجتهاد عليه لان تعلق الحق بالذمة عقلاً وشرعاً يحتاج الى سبب استحقاق
فاذا ادى النظر الى فقد سبب الاستحقاق علم براءة الذمة ولولا صحة هذه الطريقة لما علم المتقدم
براءة ذممهم من الحقوق ونحن الآن قاطعون كتابنا هذا فقد انتهينا فيه الى الكثير من المقصود و
المطلوب ونرغب الى الله تعالى الرغبة في ان يغفر لنا ان كان جرى فيه ما اعتمدناه ولا اردناه وان
يجزينا على ما وافق الحق ونصره وكشف عن نقابه واظهره ولا يحرمنا شيئاً مما سطرناه وذكرناه
من الموافقة يوم الحساب ونشر الكتاب انه سميع مجيب والحمد لله رب العالمين

واتفق الفراغ من نسخه في اليوم العاشر من شهر صفر ختم بالخير والظفر
لاحد شهور السنة السابعة والتسعين بعد الالف على يد فقير رحمة
ربه الغني اسحق بن معتوق الحويزي حامداً
مصلياً
مسلماً

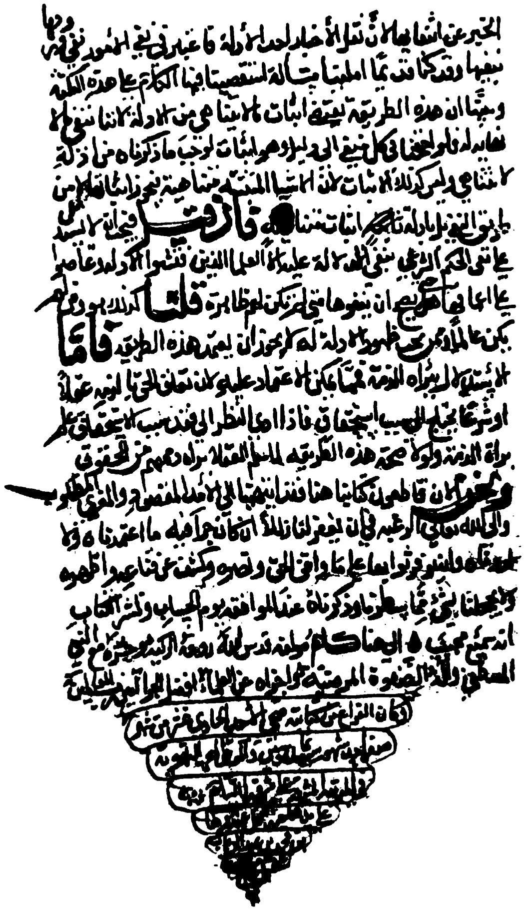
صورة خط المصنف رحمه الله وافق اتمام هذا الكتاب يوم الجمعة الحادي
عشر من شوال المعظم شهور سنة ثلاثين واربعمائة هجرية

صورة الصفحة الأخيرة من نسخة «ص»



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله حمد الشاكرين الذاكرين المعترفين بجميل الآلاء وجزيل النعماء
المستبصرين ببصيرة المتدبرين بتذكرة الذين تأدبوا بتثقيفه
وتهذبوا بتوفيقه واستضاؤوا بأضوائه وتنوروا من أنواره حتى [illegible]
[illegible] إلى الدراية وعلوا بعد الجهالة واهتدوا بعد الضلالة فلزموا
القصد ولم يتعدوا الحد فيقلوا في مواضع الإكثار ويطيلوا في مكان
الاختصار وعرجوا بين متباينين وجمعوا بين متنافرين فرب مصيب
حرم في صوابه ترتيبه [illegible] وتنزيله في منازله [illegible]
[illegible] وصلى الله على أفضل بريته وأكمل خليقته سيدنا محمد وآله
الطاهرين من عترته وسلم أما بعد فإني رأيت أن أملي كتاباً
متوسطاً في أصول الفقه لا ينتهي بتطويل إلى الإملال ولا باختصار إلى الإخلال
بل يكون للحاجة سداداً وللبصيرة زناداً وأخص مسائل الخلاف بالاستيفاء
والاستقصاء فإن مسائل الوفاق تقل الحاجة فيها إلى ذلك فقد وجدت بعض
من أفرد لأصول الفقه كتاباً وإن كان قد أصاب في كثير من مواضعه ومعانيه
فقد شرد عن قانون أصول الفقه وأسلوبها وتعداها كثيراً وتخطاها فتكلم
على حد العلم والظن وكيف يولد النظر العلم والفرق بين وجوب المسبب عن
السبب وبين حصول الشيء عند غيره على مقتضى العادة [illegible]
[illegible] والأحكام وخطاب
الرسول عليه السلام [illegible]
[illegible] أصول الفقه
[illegible]

صورة الصفحة الأُولى من نسخة «ط»



صورة الصفحة الأخيرة من نسخة «ط»

بِسمِ اللّٰهِ الرَّحمنِ الرَّحيمِ
١

[مقدّمة المؤلّف]

الحَمدُ للّٰهِ حَمدَ الشاكِرينَ الذاكِرينَ، المُعتَرِفينَ بجَميلِ آلائه و جَزيلِ نَعمائه، المُستَبصِرينَ بتَبصيرِه، المُتَذكِّرينَ[1] بتَذكيرِه، الذينَ تَأدَّبوا بتَثقيفِه[2]، و تَهذَّبوا بتَوفيقِه، و استَضاءوا بأَضوائه، و تَروَّوا[3] مِن أَنوائه[4] حتّىٰ هَجَموا بالهِدايةِ إلَى الدرايةِ، و عَلِموا بَعدَ الجَهالةِ، و اهتَدَوا بَعَد الضلالةِ، فلَزِموا القَصدَ[5]، و لَم يَتعدَّوا الحَدَّ، فيُقِلّوا في مَوضِعِ الإكثارِ، و يُطيلوا في مَكانِ الاختصارِ، و يَمزُجوا بَينَ مُتَبايِنَينِ، و يَجمَعوا بَينَ مُتَنافِرَينِ، فرُبَّ مُصيبٍ حُرِمَ في صَوابِه تَرتيبَه له في مَراتِبِه، و تَنزيلَه في مَنازِلِه، فعُدَّ مُخطِئاً، و عنِ الرَّشادِ مُبطِئاً. و صَلَّى اللّٰهُ علىٰ أفضَلِ بَريّتِه، و أكمَلِ خَليقتِه، سَيِّدِنا مُحمّدٍ، و آلِه الطاهِرينَ مِن عِترتِه[6]، و سَلَّمَ.

---

١. في «ألف، ب، ج، ر، ط»: «المذكّرين».

٢. أي تأديبه و تهذيبه. راجع: الزاهر في معاني كلمات الناس، ج ٢، ص ٩٨؛ المغرب، ص ٦٨ (ثقف).

٣. «تَروَّى القومُ: تَزوَّدوا بالماء». المحكم و المحيط الأعظم، ج ١٠، ص ٣٥٣ (روي).

٤. الأَنواء: جمع النَّوء، و المراد به هنا المطر. راجع: غريب الحديث لابن سلّام، ج ١، ص ٣٢٠.

٥. «القصد: استقامة الطريقة». العين، ج ٥، ص ٥٤ (قصد).

٦. في المطبوع: - «من عترته».

أمّا بَعدُ: فإنّني[١] رأَيتُ أن أُملِيَ كِتاباً مُتوسِّطاً في أُصولِ الفقهِ لا يَنتَهي بتَطويلٍ
٢ إلَى الإملالِ، و لا بِاختصارٍ إلَى الإخلالِ بَل يَكونُ للحاجةِ سِداداً، و للبَصيرةِ زِناداً[٢]،
و أخُصَّ مَسائلَ الخِلافِ بالاستيفاءِ و الاستقصاءِ؛ فإنّ مَسائلَ الوِفاقِ تَقِلُّ الحاجةُ
فيها إلىٰ ذلكَ.

فقَد وَجدتُ بعضَ مَن أفرَدَ لأُصولِ[٣] الفقهِ كِتاباً ـ و إن كانَ قد أصابَ في كَثيرٍ مِن مَعانيهِ، و أوضاعِه و مَبانيهِ ـ قد شَرَدَ عن[٤] قانونِ أُصولِ الفقهِ و أُسلوبِها، و تَعدّاها كَثيراً و تَخطّاها؛ فتَكلَّمَ علىٰ حَدِّ العِلمِ و الظنِّ، و كَيفَ يُولِّدُ النظرُ العِلمَ، و الفَرقِ بَينَ وجوبِ المُسبَّبِ عن السببِ و بَينَ حُصولِ الشيءِ عندَ غَيرِه علىٰ مُقتَضَى العادةِ، و ما تَختَلِفُ فيه[٥] العادةُ و تَتَّفِقُ، و الشروطِ التي بها يُعلَمُ كَونُ خِطابِه تَعالىٰ دالاًّ علَى الأحكامِ، و خِطابِ الرسولِ عليه السلام، و الفَرقِ بَينَ خِطابَيهما بحَيثُ يَفترِقانِ أو يَجتَمِعانِ، إلىٰ غَيرِ ذلكَ مِن الكلامِ الذي هو مَحضٌ صِرفٌ خالصٌ للكلامِ[٦] في أُصولِ الدينِ دونَ أُصولِ الفقهِ.

فإن كانَ دَعا[٧] إلَى الكلامِ علىٰ هذه المَواضعِ أنّ أُصولَ الفقهِ لا تَتِمُّ و لا تَثبُتُ إلّا بَعدَ ثُبوتِ هذه الأُصولِ، فهذه العِلّةُ تَقتَضي أن يُتكلَّمَ علىٰ سائرِ أُصولِ الدينِ مِن
٣ أوّلِها إلىٰ آخِرِها و[٨] علىٰ ترتيبِها؛ فإنّ أُصولَ الفقهِ مَبنيّةٌ علىٰ جميعِ أُصولِ الدينِ

---

١. في «ص، ط»: «فإنّي».
٢. «الزِّناد: العُود الأعلى الذي تُقدح به النار». المحكم و المحيط الأعظم، ج ٩، ص ٢٢ (زند).
٣. في المطبوع: «في أُصول».
٤. في «ر» و المطبوع: «من».
٥. في المطبوع: -«فيه».
٦. في «ألف، ب»: «الكلام».
٧. في «ب»: «دعاه».
٨. في «ألف، س»: -«و».

مع التأمُّلِ الصحيحِ، و هذا يوجِبُ علينا أن نَبتَدئَ في أُصولِ الفقهِ بالكلامِ علىٰ حُدوثِ الأجسامِ و إثباتِ المُحدِثِ و صِفاتِه و جميعِ أبوابِ التوحيدِ، ثُمّ جميعِ[١] أبوابِ التعديلِ و النبوّاتِ، و معلومٌ أنّ ذلكَ ممّا لا يَجوزُ، فَضلاً عن أن يَجِبَ. و الحُجّةُ في اطِّراح الكلامِ علىٰ هذه الأُصولِ هي الحُجّةُ[٢] في اطِّراحِ الكلامِ علَى النظرِ و كَيفيّةِ توليدِه و جميعِ ما ذَكرناه[٣].

و إذا كانَ مُضيُّ[٤] ذِكرِ العِلمِ و الظنِّ في أُصولِ الفقهِ اقتَضىٰ أن يُذكَرَ ما يُولِّدُ العِلمَ و يَقتَضي الظنَّ، و يُتكلَّمَ في أحوالِ الأسبابِ و كَيفيّةِ توليدِها[٥]، فألّا اقتَضانا ذِكرُ[٦] الخِطابِ ـ الذي هو العُمدةُ في أُصولِ الفقهِ و المَدارُ[٧] عليه ـ أن نَذكُرَ الكلامَ في الأصواتِ و جميعِ أحكامِها، و هَل الصوتُ جسمٌ، أو صفةٌ لجسمٍ، أو عَرَضٌ؟ و حاجتِه إلَى المَحلِّ[٨]، و ما يُولِّدُ، و كَيفيّةِ توليدِه، و هَل الكلامُ معنىً في النفسِ، أو هو جنسُ الصوتِ، أو معنىً يوجَدُ مع الصوتِ علىٰ ما يَقولُه أبو عليٍّ؟[٩]

---

١. في «ألف، ط»: - «جميع»، و في المطبوع: «بجميع»

٢. في «ب، ج، ر، ط»: «حجّة».

٣. في «س، ط» و حواشي «ب، ج، ص»: «ما حكيناه».

٤. في نسخة «ب» من المطبوع: «معنىٰ».

٥. في «ط»: «تولّدها».

٦. في المطبوع: «ذِكرُنا».

٧. في «ب»: «المذكّر».

٨. في «ب، ج، ر، ص، ط»: «محلّ».

٩. انظر: مقالات الإسلاميّين، ص ٦٠٣ ـ ٦٠٤؛ المغني للقاضي عبد الجبّار، ج ٧، ص ٦ ـ ٤٢؛ سرّ الفصاحة، ص ٣٩.

و أبو عليّ هو محمّد بن عبد الوهّاب بن سلام الجُبّائيّ، المعروف بأبي عليّ الجُبّائيّ. شيخ ↔

٤ فما التشاغُلُ بذلكَ كُلِّه إلّا كالتشاغُلِ بما[١] أشَرنا إليه ممّا تَكلَّفَه، و ما تَركُه إلّا كتَركِه[٢].

و الكلامُ في هذا البابِ إنّما هو الكلامُ في أُصولِ الفقهِ، بِلا واسِطةٍ مِن الكلامِ فيما هو أُصولٌ لأُصولِ[٣] الفقهِ. و[٤] الكلامُ في هذا الفَنِّ إنّما يَقَعُ[٥] مع[٦] مَن تَقرَّرَت معه أُصولُ الدينِ[٧] و تَمهَّدَت، ثُمّ تَعدّاها إلىٰ غَيرِها ممّا هو مَبنيٌّ عليها، فإذا[٨] كانَ المُخالِفُ لنا مُخالِفاً في أُصولِ الدينِ كَما أنّه مُخالِفٌ في أُصولِ الفقهِ،

↔ المعتزلة، و شهدوا له جميعاً بالرئاسة بعد أبي هُذيل العلّاف (ت ٢٣٥ ﻫ)، و نُسبت إليه الفرقة الجُبّائيّة. وُلد سنة ٢٣٥ ﻫ في مدينة جُبّىٰ في خوزستان، و تُوفّي في البصرة سنة ٣٠٣ ﻫ. و كان شيخه أبا يعقوب يوسف بن عبد اللّٰه الشحّام، و لقي غيره من متكلّمي زمانه، و كان علىٰ حداثة سنّه معروفاً بالجدل، و لانتمائه إلىٰ بني أميّة نسباً اتُّهم بالتعصّب علىٰ بني هاشم. من أبرز تلامذته ابنه أبو هاشم الجُبّائيّ (ت ٣١٥ ﻫ) و أبو عبد اللّٰه الصيمَريّ (ت ٣١٥ ﻫ) و أبو الحسن الأشعريّ (ت ٣٢٤ ﻫ). يُنسب إليه مصنَّفات كثيرة مثل أربعين ألف ورقة في الكلام و تفسير القرآن الكريم في مئة جزء، و لكنّه ضاعت كتبه كلّها. التنبيه و الردّ، ص ٤٠؛ فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبّار، ص ٢٨٧؛ الفهرست لابن النديم، ج ١، ص ٢١٣؛ الأنساب للسمعانيّ، ج ٢، ص ١٧؛ سعد السعود، ص ١٤٢؛ وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢٦٧؛ سيَر أعلام النبلاء، ج ١٤، ص ١٨٣؛ طبقات المعتزلة لابن المرتضىٰ، ص ٨٠؛ الأعلام، ج ٦، ص ٢٥٦، الرقم ٥٦٩؛ تاريخ التراث العربي، المجلّد الأوّل، الجزء الرابع، ص ٧٥، دايرة المعارف بزرگ اسلامى، ج ١٧، ص ٤٥٠، جُبّايى.

١. في «ب، ج، ر، ص، ط»: «فيما».

٢. في «ب، ج، ر»: «لتركه».

٣. في «ب»: - «لأصول».

٤. في «ب، ج، ر، ص»: + «إنّما».

٥. في «ر» و المطبوع: «هو» بدل «يقع».

٦. في «ب، ج، ط»: «بين».

٧. في نسخة «ب» من المطبوع: «الفقه».

٨. في «ص»: «فإن».

أَحَلناه علَى الكُتُبِ المَوضوعةِ للكلامِ في أُصولِ الدينِ، و لَم نَجمَعْ له في كتابٍ واحدٍ بَينَ الأمرَينِ.

و لَعلَّ القَليلَ التافِهَ[١] مِن مَسائلِ أُصولِ الفقهِ ممّا لَم أُملِلْ[٢] فيه مسألةً مُفرَدةً مُستَوفاةً مُستَقِلّةً مُستَقصاةً، لا سِيَّما مَسائلِه المُهِمّاتِ الكبارِ؛ فأمّا الكلامُ في الإجماعِ فهو في الكِتابِ الشافي[٣] و الذخيرةِ[٤] مُستوفىً، و كذلكَ الكلامُ في الأخبارِ، و الكلامُ في القياسِ و الاجتهادِ بَسَطناه و شَرَحناه في جوابِ مَسائلِ أهلِ المَوصِلِ الأُولى[٥].

و قد كُنّا قَديماً أَملَينا[٦] قِطعةً مِن مَسائلِ الخِلافِ في أُصولِ الفقهِ[٧] و عُلِّقَ عَنّا

---

١. التافه: الشيء القليل. راجع: تهذيب اللغة، ج ٦، ص ١٣١ (تفه).

٢. في «ج، ر، ص»: «لم أملك».
و أملّ عليه بمعنىٰ أملىٰ عليه، و الأوّل لغة أهل الحجاز و بني أسد و الثاني لغة بني تميم و قيس. راجع: الصحاح، ج ٥، ص ١٨٢١ (ملل)؛ لسان العرب، ج ١١، ص ٦٣١ (ملل).

٣. الشافي في الإمامة، ج ١، ص ٢١٤ ـ ٢٧٦.

٤. الذخيرة، ص ٤٢٥. و له أيضاً رسالة مستقلّة حول الإجماع، طُبعت في رسائل الشريف المرتضىٰ، ج ٣، ص ١٩٩.

٥. لم يُطبع لحدّ الآن، قال النجاشيّ: «المسائل الموصليّات ثلاثة [في فهرست الشيخ: «المسائل الموصليّة الأوّلة الثلاثة»] في الوعيد و القياس و الاعتماد [كذا في الفهرستين]». الفهرست للنجاشيّ، ص ٢٧١؛ الفهرست للشيخ الطوسيّ، ص ١٦٤، و انظر فهرس التراث، ص ٢٩٢. و تعرَّض السيّد المرتضىٰ لما ذُكر في مواضع من رسائله الأُخر؛ فالكلام في الأخبار موجود في جواب المسائل التبانيّات في ضمن رسائل الشريف المرتضىٰ، ج ١، ص ٢١، و تكلّم حول الأخبار و القياس في جوابات المسائل الموصليّات الثالثة من رسائله، ج ١، ص ٢٠٢.

٦. في «س، ص» و المطبوع: «أمللنا»، و في نسخة «ج» من المطبوع: «أجبنا».
و في حاشية «ألف»: «يريد بالإملاء ما يقوله في الدرس؛ لأنّ الفقهاء يسمّون ذلك إملاءً».

٧. كتاب الخلاف في أُصول الفقه ـ كما في الفهرست للنجاشيّ، ص ٢٧١ ـ أو مسائل الخلاف في أُصول الفقه ـ كما في الفهرست للشيخ الطوسيّ، ص ١٦٤ ـ من الكتب المفقودة للسيّد المرتضىٰ.

دَفَعاتٍ[١] لا تُحصىٰ مِن غَيرِ كِتابٍ يَقرؤُه المُعلِّقُ علينا مِن مَسائلِ الخِلافِ علىٰ غايةِ الاستيفاءِ دَفَعاتٍ كَثيرةً. و عُلِّقَ عَنّا كِتابُ العُمَدِ[٢] مِراراً لا تُحصىٰ. و الحاجةُ مع ذلك إلىٰ هذا الكِتابِ الذي قد شَرَعنا فيه ماسّةٌ تامّةٌ، و المَنفَعةُ به عامّةٌ، لأنّ طالِبَ الحَقِّ مِن هذا العِلمِ يَهتَدي بأعلامِه إليه[٣]، فيَقَعُ[٤] مِن قُربٍ عليه، و مَن يَعتَقِدُ مِن الفقهاءِ مَذهباً بعَينِه ـ تقليداً أو إلفاً[٥] ـ في أُصولِ الفقهِ، يَنتَفِعُ بما أَوضَحناه مِن نُصرةِ ما يُوافِقُ فيه، ممّا كانَ لا يَهتَدي إلىٰ نُصرتِه و كَشفِ قِناعِ حُجّتِه، و لا يَجِدُه في كُتُبِ مُوافِقيه و مُصنِّفيه، و يَستَفيدُ أيضاً فيما يُخالِفُنا فيه أنّا حَرَّرنا في هذا الكِتابِ شُبَهَه التي هي عندَه حُجَجٌ، و قَرَّرناها و هَذَّبناها، و أَظهَرنا مِن مَعانيها و دَقائقِها

---

١. في «ص»: «رقعات».

٢. في «ألف، ط» و المطبوع: «العمدة»، و في «ج»: «المعمد».

و كتاب العُمَد للقاضي عبد الجبّار بن أحمد الهَمَدانيّ المعتزليّ، و له شرح عليه أيضاً؛ راجع: طبقات المعتزلة لابن المرتضىٰ، ص ١١٣. قال ابن خلدون: «و كملت صناعة أُصول الفقه بكماله و تهذّبت مسائله و تمهّدت قواعده و عُني الناس بطريقة المتكلّمين فيه، و كان من أحسن ما كتب فيه المتكلّمون كتاب البرهان لإمام الحرمين و المستصفىٰ للغزاليّ، و هما من الأشعريّة، و كتاب العُمَد لعبد الجبّار و شرحُه المعتمَد لأبي الحسين البصريّ، و هما من المعتزلة، و كانت الأربعة قواعد هذا الفنّ و أركانه، ثمّ لخّص هذه الكتب الأربعة فحلان من المتكلّمين المتأخّرين و هما الإمام فخر الدين بن الخطيب في كتاب المحصول، و سيف الدين الآمِديّ في كتاب الإحكام»؛ ديوان المبتدأ و الخبر، ج ١، ص ٥٧٦. و قد أخطأ ابن خلدون حيث عدّ المعتمَد شرحاً لكتاب العُمَد، بل المعتمَد كتاب آخر لأبي الحسين البصريّ غير شرحه علىٰ العُمَد. راجع: المعتمَد، ج ١، ص ٧. و كتاب القاضي لم يصل إلينا، غير ما طُبع منسوباً إليه و خطأً بتحقيق عبد الحكيم بن عليّ أبي زُنيد. و انظر: تاريخ التراث العربي، المجلّد الأوّل، الجزء الرابع، ص ٨٣.

٣. في المطبوع: «عليه».

٤. في «س»: «و نفع».

٥. مصدر أَلِفَ الشيءَ: أي لزمه. راجع: المحكم و المحيط الأعظم، ج ١٠، ص ٤٠٣ (ألف).

ما كانَ مستوراً، و إن كُنّا مِن بَعدُ عاطِفينَ علىٰ نَقضِها و إبانةِ فَسادِها، فهو علىٰ كُلِّ حالٍ مُتَقلِّبٌ بَينَ فائدتَينِ، مُتَردِّدٌ بَينَ[1] مَنفَعتَينِ.

فهذا الكِتابُ ـ إذا أعانَ اللّٰهُ تَعالىٰ علىٰ إتمامِه و إبرامِه ـ كانَ بغَيرِ نَظيرٍ مِن الكُتُبِ
المُصنَّفةِ في هذا البابِ، و لَم نَعنِ[2] في تجويدٍ و تحريرٍ و تهذيبٍ، فقَد يَكونُ ذلكَ
فيما سَبَقَ إليه مِن المَذاهبِ و الأدلّةِ، و إنّما أَرَدنا أنّ مَذاهبَنا في أُصولِ الفقهِ ما ٦
اجتَمَعَت لأحَدٍ مِن مُصنِّفي كُتُبِ أُصولِ الفقهِ. و علىٰ هذا فغَيرُ مُمكِنٍ أن يُستَعانَ
بكلامِ أحَدٍ مِن مُصنِّفي الكلامِ في هذه الأُصولِ؛ لأنّ الخِلافَ في المَذاهبِ و الأدلّةِ
و الطرُقِ و الأوضاعِ يَمنَعُ مِن ذلك، ألا تَرىٰ أنّ الكلامَ في الأمرِ و النهيِ الغالبَ علىٰ
مَسائلِه و الأكثَرَ و الأظهَرَ أُخالِفُ القومَ فيه؟ و العمومُ و الخصوصُ فخِلافي لهُم
و فيما[3] يَتفرَّعُ عليه أظهَرُ، و كذلكَ البيانُ و المُجمَلُ و الإجماعُ و الأخبارُ و القياسُ
و الاجتهادُ ممّا خِلافي في[4] جميعِه أظهَرُ مِن أن[5] يَحتاجَ إلىٰ إشارةٍ. فقَد تَحقَّقَ
استبدادُ هذا الكتابِ بطُرُقٍ مُجدَّدةٍ لا استعانةَ عليها بشَيءٍ مِن كُتُبِ القومِ المُصنَّفةِ
في هذا البابِ، و ما تَوفيقُنا إلّا باللّٰهِ تَعالىٰ.

و قد وَسَمتُه[6] بـ «الذريعةِ إلىٰ[7] أُصولِ[8] الشريعةِ»؛ لأنّه سببٌ و وُصلةٌ إلىٰ عِلمِ

---

١. في «ط» و المطبوع: «متردّدتين».

٢. في «ب، ج»: «لم يعن»، و في «ص»: «لم يفي».

٣. في المطبوع: «ما».

٤. في المطبوع: - «في».

٥. في «ب، ج، ر، ص، ط»: + «يكون».

٦. في «س» و المطبوع: «سمّيته».

٧. في «ط»: «في».

٨. في «ب»: «وصول».

هذه الأُصولِ. و هذه اللفظةُ في اللغةِ العربيّةِ و ما تَتصرَّفُ إليه تُفيدُ هذا المعنَى
۷ الذي أشَرنا إليه؛ لأنّهم يُسَمّونَ الحَبلَ الذي يَحتَبِلُ[1] به الصائدُ الصيدَ «ذَريعةً»[2]،
و اسمُ الذراعِ من هذا المعنَى اشتُقَّ؛ لأنّ بها يُتوصَّلُ إلَى الأغراضِ و الأوطارِ،
و الذراعُ أيضاً صَدرُ القَناةِ، و ذَرَعَ القَيءُ[3]: إذا غَلَبَ و بَلَغَ مِن صاحبِه الوطرَ. فبانَ
أنّ التصرُّفَ يَعودُ إلَى المعنَى الذي ذَكرناه، و ما تَوفيقُنا إلّا باللّهِ، عليه تَوكّلنا
و إليه نُنيبُ.

---

۱. في حاشية «ألف»: «يَختل».

۲. و في العين: «و الذريعة جمل يُختلُ به الصيدُ، يمشي الصيّاد إلىٰ جنبه فإذا أمكنه الصيدُ رمىٰ». ج ۲، ص ۹۸.

۳. كما ورد في أخبار كثيرة مثل ما رُوي عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام: «إذا تقيّأ الصائم فقد أفطر، و إن ذرعه من غير أن يتقيّأ فليُتمّ صومه». الكافي، ج ٤، ص ۱۰۸، ح ۲.

[١]

بابُ الكلامِ في الخِطابِ
و أقسامِه و أحكامِه

[تعريفُ أُصولِ الفقهِ]

اِعلَمْ أنّ الكلامَ في أُصولِ الفقهِ إنّما هو علَى الحقيقةِ كلامٌ في أدلّةِ الفقهِ[1]، يَدُلُّ عليه أنّا إذا تَأمَّلنا ما يُسَمّىٰ بأنّه أُصولُ الفقهِ، وَجَدناه لا يَخرُجُ مِن أن يَكونَ موصِلاً إلَى العِلمِ بالفقِهِ، أو مُتعلِّقاً به و طريقاً إلىٰ ما هذه صفتُه[2]، و الاختبارُ يُحقِّقُ ذلكَ.

---

١. و في رسالة الحدود و الحقائق المنسوبة إلى السيّد المرتضىٰ: «أُصول الفقه هو الكلام في تصحيح أدلّة الفقه علىٰ جهة الجملة». رسائل الشريف المرتضىٰ، ج ٢، ص ٢٦٢. و مثله كلام أبي عليّ العُكبَريّ الحنبليّ (م ٤٢٨ هـ) في رسالة في أُصول الفقه، ص ٧١، و الشيخ الطوسيّ في العُدّة، ج ١، ص ٧، باختلاف يسير، و شرحه.

و القاضي أبو يعلىٰ (م ٤٥٨ هـ) بعد تعريفه لأصول الفقه بأنّه «عبارة عمّا تُبنىٰ عليه مسائل الفقه و تُعلم أحكامها به»، اعترض علىٰ مثل كلام السيّد قائلاً: «فلا يجوز أن يُقال: إنّ [الكلام في] أُصول الفقه هو الكلام في أدلّة الفقه؛ لأنّ من ذكر الدلالة علىٰ إثبات صيغة العموم لا يُقال: إنّه ذكر دليلاً في الفقه، و إنّما أدلّة الفقه عبارة عن استعمال ألفاظ العموم و طرق الاجتهاد، و الكلام في أُصول الفقه ما يدلّ علىٰ إثبات مقتضىٰ هذه الأشياء و موجبها و صحّتها و فسادها». العُدّة، ج ١، ص ٧٠.

و الغزاليّ (م ٥٠٥ هـ) تصرّف في التعريف بما يُزيل الإشكال قائلاً: «إنّ أُصول الفقه عبارة عن أدلّة هذه الأحكام و عن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة، لا من حيث التفصيل». المستصفىٰ، ص ٥.

٢. في حاشية «ألف»: «أراد بقوله: «موصلاً إلى العلم بالفقه» الأوامر و النواهي و العموم و الخصوص و المجمل و المبيّن؛ فإنّ كلّ واحد من هذه الأمور يكون سبباً و موصلاً إلى العلم بالفقه. و أراد بقوله: «متعلّقاً به» مثلاً [هكذا، و الظاهر: مثل] اعتبار الرتبة بين الآمر و المأمور، ↔

و لا يَلزَمُ علىٰ ما ذَكرناه أن تَكونَ الأدلّـةُ و الطـرُقُ إلىٰ أحكـامِ فـروعِ الفـقهِ
الموجودةُ في كُتُبِ الفقهاءِ أُصولاً للفقهِ[١]؛ لأنّ الكلامَ في أُصولِ الفقهِ إنّما هو كلامٌ
في كَيفيّةِ دَلالةِ ما يَدُلُّ مِن هذه الأُصولِ عَلَى الأحكامِ علىٰ طـريقِ الجُـملةِ دونَ
٨ التفصيلِ، و أدلّةُ الفقهاءِ إنّما هي علىٰ تعيينِ[٢] المَسائلِ، و الكلامُ في الجُملةِ غَيرُ
الكلامِ في التفصيلِ[٣].

⇔ و أنّ الأمر هل هو حقيقة في القول و الفعل؟ و إن لم يكن موصلاً بنفسه كالأمر، و الأمر يكون موصلاً [هكذا]. و أراد بقوله: «طريقاً إلىٰ ما هذه صفته» الفرق بين الأخبار الصحيحة و الفاسدة، و ما يصحّ أن يكون طريقاً إلىٰ أوامر اللّه تعالى أو أوامر الرسول من الأخبار؛ فإنّ ذلك و إن لم يكن موصلاً بنفسه إلى الفقه، إلّا أنّه يكون طريقاً إلىٰ ما هو موصل، و هو الأوامر و النواهي. و قال سديد الدين الحِمصيّ: يريد بقوله: «أو متعلّقاً به» مقدّمات أُصول الفقه؛ نحو الكلام في الخطاب و المهمَل و المستعمَل و الحقيقة و المَجاز و العِلم و الظنّ ممّا هو متعلّق بأصول الفقه و مقدّماته».
و في حاشية آخر: «الذي يوصل إلى العلم بالفقه مثاله الأوامر توصل إلى العلم بوجوب الصلاة و الزكاة و الصوم و الحجّ و الجهاد، و أمّا المتعلّق بالموصل مثاله الكلام في أنّ الرتبة هل تُعتبر في الأمر أم لا؟ فإنّها تتعلّق بالموصل إلى الأمر. و الذي هو طريق إلى الموصل مثاله الكلام في أنّ ظاهر الاستعمال هل يدلّ على الحقيقة أم لا؟ و الكلام في الحقيقة و المجاز و غير ذلك، فإنّا متىٰ لم نعلم طرائقهم في الاستعمال لا يحصل لنا العلم بحقيقة الأمر الذي هو الموصل».

١. كما استشكل أبو الحسين البصريّ على التعريف المختار عند المصنّف. راجع: المعتمَد، ج ١، ص ١٠.

٢. في «س»: «نفس».

٣. قال السيّد محمّد باقر الصدر: «و هذا النصّ في مصدر من أقدم المصادر الأُصوليّة في التراث الشيعيّ يحمل بوضوح فكرة العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط و يسمّيها أدلّة الفقه علىٰ الإجمال، و يميّز بين البحث الأُصوليّ و الفقهيّ علىٰ أساس التمييز بين الأدلّة الإجماليّة و الأدلّة التفصيليّة، أي بين العناصر المشتركة و العناصر الخاصّة في تعبيرنا. و هذا يعني أنّ فكرة العناصر المشتركة كانت مختمرة وقتئذ إلىٰ درجة كبيرة. و الفكرة ذاتها نجدها بعد ذلك عند الشيخ ⇔

و إذا كانَ[١] مَدارُ الكلامِ في أُصولِ الفقهِ إنّما هو علَى الخِطابِ[٢]، وَجَبَ أن نَبدأَ بذِكرِ أحكامِ الخِطابِ.

[تعريفُ الخِطابِ]

و الخِطابُ هو الكلامُ إذا وَقَعَ علىٰ بعضِ الوجوهِ[٣]، و لَيسَ كُلُّ كلامٍ خِطاباً،

↔ الطوسيّ و ابن زُهرة و المحقّق الحلّيّ و غيرهم؛ فإنّهم جميعاً عرّفوا علم الأُصول بأنّه علم أدلّة الفقه علىٰ وجه الإجمال، و حاولوا التعبير بذلك عن فكرة العناصر المشتركة». المعالم الجديدة للأصول، ص ٤٩ ـ ٥٠.

١. في «ج»: «فإذا كان».

٢. قال الشيخ الطوسيّ: «و الأصل في هذه الأُصول الخطاب، أو ما كان طريقاً إلىٰ إثبات الخطاب، أو ما كان الخطاب طريقاً إليه ... و الكلام في الخطاب كلام في بيان أدلّة الكتاب و السنّة، و ذلك ينقسم خمسة أقسام:
أحدها: الكلام في الأوامر و النواهي.
و الثاني: الكلام في العموم و الخصوص.
و الثالث: الكلام في المطلق و المقيّد.
و الرابع: الكلام في المجمل و المبيّن.
و الخامس: الكلام في الناسخ و المنسوخ.
أمّا ما هو طريق إلىٰ إثبات الخطاب من هذه الطرق فهو قسم واحد، و هو الكلام في الأخبار و بيان أقسامها.
و أمّا ما الخطاب طريق إليه فهو أيضاً قسم واحد، و هو الكلام في أحكام الأفعال.
و ألحق قوم بهذا القسم الكلام في الإجماع و القياس و الاجتهاد و صفة المفتي و المستفتي و الحظر و الإباحة». العُدّة، ج ١، ص ٧ ـ ٨.

٣. و في رسالة الحدود و الحقائق المنسوبة إلى السيّد: «الخطاب كلّ كلام قُصد به إفهام الغير». رسائل الشريف المرتضىٰ، ج ٢، ص ٢٧٠.
و قال سعد الدين التفتازانيّ: «الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، ثمّ نُقل إلىٰ ما ↔

و كُلُّ خِطابٍ كلامٌ. و الخِطابُ يَفتَقِرُ في كَونِه كذلكَ إلىٰ إرادةِ المُخاطِبِ لكَونِه خِطاباً لِمَن هو خِطابٌ[١] له و مُتَوجِّهٌ[٢] إليه.

و الذي يَدُلُّ علىٰ ذلكَ أنّ الخِطابَ قد يوافِقُه في جميعِ صفاتِه ـ مِن وجودٍ، و حدوثٍ، و صيغةٍ، و ترتيبٍ ـ ما لَيسَ بخِطابٍ، فلا بُدَّ مِن أمرٍ زائدٍ به كانَ خِطاباً و هو قَصدُ المُخاطِبِ[٣]. و لهذا قد يَسمَعُ كلامَ الرجُلِ جماعةٌ و يَكونُ خِطاباً[٤] لبعضِهم دونَ بعضٍ لأجلِ القَصدِ الذي أشَرنا إليه المُخصِّصِ لبعضِهم مِن[٥] بعضٍ، و لهذا جازَ أن يَتكلَّمَ النائمُ، و لَم يَجُز أن يُخاطِبَ، كَما لَم يَجُز أن يأمُرَ و يَنهىٰ.

[أقسامُ الخِطابِ]

و يَنقَسِمُ الخِطابُ[٦] إلىٰ قِسمَينِ: مُهمَلٍ، و مُستَعمَلٍ.

← يقع به التخاطب، و هو هاهنا الكلام النفسيّ الأزليّ. و من ذهب إلىٰ أنّ الكلام لا يُسمّىٰ في الأزل خطاباً فسّر الخطاب بالكلام الموجَّه للإفهام، أو الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيّئ لفهمه». شرح التلويح على التوضيح، ج ١، ص ٢٢.

و للمزيد من تعاريف الخطاب انظر: الإحكام للآمديّ، ج ١، ص ٩٥؛ البحر المحيط، ج ١، ص ٩٨.

١. في «س»: «جعل».

٢. في «ب، ج» و المطبوع: «متوجّهاً».

٣. قال العلّامة بعد حكاية كلام السيّد مختصراً: «فالسيّد المرتضىٰ لم يشترط في الخطاب الفهم و لا تهيّؤ السامع له، و لا بأس به، و لهذا ذمّ العقلاء من خاطب بغير المفيد أو للجماد و سمّوه خطاباً، أو أنّه استعمل في مورد القسمة الخطاب في معنى الكلام مجازاً». نهاية الوصول إلىٰ علم الأُصول، ج ١، ص ٨٦ ـ ٨٨.

٤. في المطبوع: «الخطاب».

٥. في «ب، ج، ص، ط»: «دون».

٦. في حاشية «ألف» و «س»: «الكلام».

فالمُهمَلُ: ما لَم يوضَعْ ـ في اللغةِ التي أُضيفَ[١] أنّه مُهمَلٌ[٢] إليها ـ لشَيءٍ[٣] مِن المَعاني و الفَوائدِ[٤]. ٩

و أمّا المُستَعمَلُ: فهو الموضوعُ لمعنىً أو فائدةٍ. و يَنقَسِمُ إلىٰ قِسمَينِ:

أحَدُهما: ما له معنىً صحيحٌ و إن كانَ لا يُفيدُ فيما سُمّيَ[٥] به[٦] كنَحوِ[٧] الألقابِ، مِثل قولِنا: «زَيدٌ» و «عَمرٌو»، و هذا القِسمُ جَعَلَه القومُ بَدَلاً مِن الإشارةِ، و لهذا لا يُستَعمَلُ في اللّٰهِ تَعالىٰ.

---

١. في «ج»: + «إليه».

٢. في نهاية الوصول حكى التعريف بزيادة «بالنسبة» هنا.

٣. في «ج، ر»: «بشيء».

٤. قال ابن فارس: «قال لي بعض فقهاء بغداد: إنّ الكلام علىٰ ضربين: مهمل، و مستعمل. قال: فالمهمل هو الذي لم يوضع للفائدة، و المستعمل ما وُضع ليفيد. فأعلمته أنّ هذا كلام غير صحيح؛ و ذلك أنّ المهمل علىٰ ضربين: ضرب لا يجوز ائتلاف حروفه في كلام العرب بتّة، و ذلك كجيم تؤلّف مع كاف أو كاف تُقدّم علىٰ جيم... و الضرب الآخر ما يجوز تألّف حروفه لكنّ العرب لم تقل عليه، و ذلك كإرادة مريد أن يقول: عضخ، فهذا يجوز تألّفه و ليس بالنافر؛ ألا تراهم قد قالوا في الأحرف الثلاثة: خضع؟ لكنّ العرب لم تقل: عضخ، فهذان ضربا المهمل. و له ضرب ثالث و هو أن يريد مريد أن يتكلّم بكلمة علىٰ خمسة أحرف ليس فيها من حروف الذلق أو الإطباق حرف. و أيّ هذه الثلاثة كان فإنّه لا يجوز أن يسمّىٰ كلاماً؛ لما ذكرناه من أنّه و إن كان مسموعاً مؤلّفاً، فهو غير مفيد. و أهل اللغة لم يذكروا المهمل في أقسام الكلام؛ و إنّما ذكروه في الأبنية المهملة التي لم تقل عليها العرب». الصاحبيّ في فقه اللغة، ص ٤٧.

و انظر: تفصيل الباقِلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ١، ص ٣٣٧؛ و كلام أبي الحسين في المعتمَد، ج ١، ص ١٥.

٥. في «ألف»: «يُسمّىٰ».

٦. في المعتمَد لأبي الحسين: «ما لا يفيد صفة فيما استُعمل فيه». المعتمَد، ج ١، ص ١٥.

٧. في «س»: «نحو»، و في «ج، ر»: «لنحو».

و الفَرقُ بَينَه و بَينَ المُفيدِ أنّ اللقبَ يَجوزُ تَغييرُه و تبديلُه[١] و اللغةُ علىٰ ما هي عليه، و المُفيد لا يَجوزُ ذلكَ فيه[٢]. و لهذا[٣] كانَ الصحيحُ أنّ لفظةَ «شَيءٍ» لَيسَت لقباً[٤]، بَل هي[٥] مِن قِسمِ مُفيدِ الكلامِ؛ لأنّ تبديلَها و[٦] تغييرَها لا يَجوزُ و اللغةُ علىٰ ما هي عليه.

و إنّما لَم تُفِدْ لفظةُ «شَيءٍ»، لِاشتراكِ جميعِ المعلوماتِ في معناها، فتَعذَّرَت فيها طريقةُ الإبانةِ و التمييزِ، فلأمرٍ يَرجِعُ إلىٰ غَيرِها لَم تُفِدْ، و اللقبُ لا يُفيدُ لشَيءٍ[٧] يَرجِعُ إليه.

و القِسمُ الثاني مِن القِسمةِ المُتَقدِّمةِ:[٨] هو المُفيدُ الذي يَقتَضي الإبانةَ. و هو علىٰ ثَلاثةِ أَضرُبٍ:

---

١. في «س» و المطبوع: «تبديله و تغييره».

٢. قال أبو الحسين البصريّ: «الألقاب تجري مجرى الإشارة؛ لأنّ اللقب لا يفيد فيه [أي فيما استُعمل فيه] صفة مخصوصة ولا مجموع صفاته، ألا ترىٰ أنّه ينقص بعض صفاته و أعضائه و يزيد له صفة أُخرىٰ من طول و سمن و لا يتغيّر اسمه؟ و يجوز أن تتغيّر الألقاب على الشخص مع أنّ اللغة باقية. و إنّما جاز ذلك لأنّ تسمية هذا الشخص زيداً لم تكن توضع من واضعي اللغة حتّىٰ إذا سلبناه عنه كنّا قد خالفنا لغتهم. و ليس كذلك إذا سلبنا اسم الطويل عن الطويل و عوّضناه منه اسم القصير؛ لأنّ ذلك تغيير لوضعهم، فلم يجز ذلك مع أنّنا متكلّمون بلُغتهم». المعتمَد، ج ١، ص ١٥ ـ ١٦.

٣. في «ب، ر، ط»: «فلهذا».

٤. خلافاً لأبي الحسين حيث جعلها من القسم الأوّل. انظر: المعتمَد، ج ١، ص ١٥.

٥. في المطبوع: – «هي».

٦. في «س»: «أو».

٧. في المطبوع: «لأمر».

٨. في «س»: «المقدّمة».

أحَدُها: أن يُبِينَ[١] نوعاً مِن نَوعٍ، كقَولِنا: «لَونٌ» و «كَونٌ» و «اعتقادٌ» و «إرادةٌ». ١٠

و ثانيها: أن يُبِينَ[٢] جنساً مِن جنسٍ؛ كقَولِنا: «جَوهَرٌ» و «سَوادٌ» و «حَياةٌ» و «تأليفٌ».

و ثالثُها: أن يُبِينَ[٣] عَيناً[٤] مِن عَينٍ؛ كقَولِنا: «عالِمٌ» و «قادرٌ» و «أسوَدُ» و «أبيَضُ».

[تعريفُ الحقيقةِ و المَجازِ]

و يَنقَسِمُ المُفيدُ مِن الكلامِ إلىٰ ضَربَينِ: حقيقةٍ و مَجازٍ[٥].

فاللفظُ[٦] الموصوفُ بأنّه حقيقةٌ هو ما أُريدَ به ما وُضِعَ ذلكَ اللفظُ لإفادتِه، إمّا في لغةٍ، أو عُرفٍ، أو شَرعٍ. و متىٰ تأمَّلتَ ما حُدَّت به الحقيقةُ وَجَدتَ ما ذَكرناه أسلَمَ و أبعَدَ مِن القُدوحِ[٧].

---

١. في «ب، ج، ر»: «نبين».

٢. في «ب، ج، ر»: «نبين».

٣. في «ب، ج، ر»: «نبين».

٤. في «ر»: «نوعاً».

٥. قال أبو الحسين: «اعلم أنّ من أحكام الحقيقة و المجاز أنّهما لا يدخلان أسماء الألقاب؛ لأنّ الحقيقة هي ما أُفيد بها ما وُضعت له و المجاز هو ما أُفيد به معنىً غير ما وُضع له ـ علىٰ ما تقدّم، و نعني بقولنا: «ما وُضعت له» وضع أهل اللغة ـ، و كون اللفظ حقيقة و مجازاً تبعاً لكونها موضوعة لشيء قبل استعمال المستعمِل حتّىٰ إن استعملها المستعمِل فيما وُضعت له كانت حقيقة و إن استعملها في معنىً آخر كانت مجازاً، و أسماء الألقاب لم تقع علىٰ مسمّياتها المعيّنة بوضع من أهل اللغة و لا من الشرع حتّىٰ يكون من اتّبعهم فيها في أصل موضوعهم كان قد استعملها على الحقيقة و من استعملها فيه علىٰ طريق التبع كان متجوّزاً بها». المعتمَد، ج ١، ص ٣٤.

٦. في «ب»: «و اللفظ».

٧. في «ج» و المطبوع: «القدح».

و عُرّفت الحقيقة بتعاريف أُخر:

فمنها تعريف الحقيقة بـ «ما انتظم لفظها معناها، من غير زيادة و لا نقصان و لا نقل». حكاه ↔

و حَدُّ المَجازِ هو اللفظُ الذي أُريدَ به ما لَم يوضَعْ لإفادتِه في لغةٍ و لا عُرفٍ و لا شَرعٍ.

[أحكامُ الحقيقةِ]

و مِن حُكمِ الحقيقةِ وجوبُ حَملِها علىٰ ظاهرِها لا[١] بدَليلٍ، و المَجازُ بالعَكسِ

⇔ العلّامة في نهاية الوصول، ج ١، ص ٢٣٦ عن أبي عليّ و أبي هاشم الجُبّائيَّين. و اختاره أبو عبد اللّٰه البصريّ أوّلاً. انظر: المعتمَد، ج ١، ص ١٨.

و منها «الحقيقة ما لا ينتفي عن مسمَّياته بحال، و المجاز ما ينتفي عن مسمَّياته بحال». حكاه الجصّاص عن أبي الحسن الكرخيّ في الفصول، ج ١، ص ٣٦١.

و منها تعريفها بـ«ما أُفيد بها ما وُضعت له». اختاره أبو عبد اللّٰه البصريّ أخيراً. المعتمَد، ج ١، ص ١٧.

و منها «الحقيقة هي اللفظ المستعمَل في موضعه الموضوع له في اللغة» و «الحقيقة ما سُمّي به الشيء في أصل اللغة و موضوعها». اختاره الجصّاص في الفصول، ج ١، ص ٤٦ و ٣٥٩.

و منها «الحقيقة ما أُقرّ في الاستعمال علىٰ أصل وضعه في اللغة، و المجاز ما كان بضدّ ذلك». الخصائص، ج ٢، ص ٤٤٤.

و منها «الحقيقة الكلام الموضوع موضعه، الذي ليس باستعارة و لا تمثيل، و لا تقديم فيه و لا تأخير». لابن فارس في الصاحبيّ، ص ١٤٩.

و منها «[الحقيقة] قول استُعمل فيما وُضع في الأصل له». للقاضي الباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ١، ص ٣٥٢.

و منها «الحقيقة من الكلام ما يطابق المعنى الموضوع له في أصل اللسان، و المجاز منه ما عبّر عن غير معناه في الأصل تشبيهاً و استعارة، لغرض من الأغراض، و علىٰ وجه الإيجاز و الاختصار». للشيخ المفيد في التذكرة، ص ٤٢.

و منها «الحقيقة ما أُفيد بها ما وُضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به». لأبي الحسين البصريّ في المعتمَد، ج ١، ص ١٦؛ و اختاره فخر الدين الرازيّ في المحصول، ج ١، ص ٢٨٦.

و للمزيد من التعاريف و المناقشة فيها راجع: المحصول، ج ١، ص ٢٨٧؛ نهاية الوصول، ج ١، ص ٢٣٦ ـ ٢٤١.

١. في المطبوع: «إلّا».

مِن ذلكَ، بَل يَجِبُ حَملُه[١] علىٰ ما اقتَضاه الدليلُ. و الوجهُ في ثُبوتِ هذا الحُكمِ للحقيقةِ أنّ المُواضَعةَ قد جَعَلَت ظاهرَها للفائدةِ المخصوصةِ؛ فإذا خاطَبَ الحَكيمُ قَوماً بلُغَتِهم و جَرَّدَ كلامَه عمّا يَقتَضي العُدولَ عن ظاهرِه، فلابُدَّ مِن أن يُريدَ به[٢] ما ١١ تَقتَضيهِ[٣] المُواضَعةُ في تلكَ اللفظةِ التي استَعمَلَها.

و مِن شأنِ الحقيقةِ أن تَجريَ في كُلِّ مَوضِعٍ تَثبُتُ[٤] فيه فائدتُها مِن غيرِ تخصيصٍ[٥]، إلّا أن يَعرِضَ عارضٌ سَمعيٌّ[٦] يَمنَعُ مِن ذلكَ. هذا إن[٧] لَم يَكُن في الأصلِ تلكَ الحقيقةُ وُضِعَت لتُفيدَ معنىً في جنسٍ دونَ جنسٍ؛ نَحوُ قولِنا: «أَبلَقُ»[٨] فإنّه يُفيدُ اجتماعَ لَونَينِ[٩] مُختَلِفَينِ في بعضِ الذواتِ[١٠] دونَ بعضٍ؛ لأنّهم يَقولونَ:

---

١. في «ب»: «حكمه».

٢. في «ب، ج، ر، ص، ط»: − «به».

٣. في «ب، ج، ر، س، ط»: «يقتضيه».

٤. في «ر، ط»: «يثبت».

٥. و استشكل فخر الدين الرازيّ على خاصّيّة الاطّراد في الحقيقة. راجع: المحصول، ج ١، ص ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

٦. «الحقيقة لا تطّرد في مواقع كثيرة:
الأوّل: أن يمنع منه العقل كلفظ «الدليل» ـ عند من يقول: إنّه حقيقة في فاعل الدلالة ـ فإنّه لمّا كثر استعماله في نفس الدلالة، لا جرم لم يحسن استعماله في حقّ اللّٰه تعالىٰ إلّا مقيّداً.
الثاني: أن يمنع السمع منه كتسمية اللّٰه تعالىٰ بالفاضل و السخيّ، فإنّها ممنوعة شرعاً مع حصول الحقيقة فيه.
الثالث: أن تمنع منه اللغة كامتناع استعمال الأبلق في غير الفرس». المحصول، ج ١، ص ٣٤٧.

٧. في «س، ط»: «إذا».

٨. في «س»: «بلق».

٩. في «ر»: «نوعين».

١٠. في «ب، ر، ص»: «الدوابّ».

«فَرَسٌ أَبلَقُ»[١]، و لا يَقولونَ: «ثَورٌ[٢] أَبلَقُ»[٣].

و إنّما أَوجَبنا اطّرادَ الحقيقةِ في فائدتِها لأنّ المُواضَعةَ تَقتَضي ذلكَ، و الغرضَ فيها لا يَتِمُّ إلّا بالاطّرادِ، فلَو لَم تَجِبْ[٤] تسميةُ كُلِّ مَن فَعَلَ الضربَ بأنّه «ضاربٌ» لَنَقَضَ ذلكَ القولَ بأنّ أهلَ اللغةِ إنّما سَمَّوا[٥] الضاربَ ضارباً لوقوعِ هذا الحَدَثِ المخصوصِ الذي هو الضربُ منه.

١٢ و إنّما استَثنَينا المنعَ السمعيَّ لأنّه رُبَّما عَرَضَ في إجراءِ[٦] الاسمِ علىٰ بعضِ ما فيه فائدتُه[٧] مَفسَدةٌ، فيَقبُحُ[٨] إجراؤه، فيَمنَعُ السمعُ منه، كَما قُلنا في تَسمَيتِه تَعالىٰ بأنّه «فاضلٌ».

و اعلَمْ أنّ الحقيقةَ يَجوزُ أن يَقِلَّ استعمالُها، و يَتغيَّرَ حالُها، فتَصيرَ[٩] كالمَجازِ. و كذلكَ المَجازُ غَيرُ مُمتَنِعٍ أن يَكثُرَ استعمالُه في العُرفِ، فيَلحَقَ بحُكمِ الحقائقِ. و إنّما قُلنا ذلكَ مِن حَيثُ كانَ إجراءُ هذه الأسماءِ علىٰ فَوائدِها في الأصلِ لَيسَ بواجبٍ، و إنّما هو بحَسَبِ الاختيارِ، و إذا صَحَّ في أصلِ اللغةِ التغييرُ و التبديلُ[١٠]، فكذلكَ في فَرعِها. و المَنعُ مِن جوازِ ذلكَ مُتَعذِّرٌ[١١].

---

١. «البَلَق: سواد و بياض». الصحاح، ج ٤، ص ١٤٥١ (بلق). و للتفصيل راجع: فقه اللغة للثعالبيّ، ص ٨٨.

٢. في «ب، س» و ظاهر «ألف»: «ثوب».

٣. بل يقولون: «ثور أشيَه». راجع: الصحاح، ج ٦، ص ٢٥٢٤ (وشي).

٤. في «ب، ر، س، ص»: «لم يجب».

٥. في «ب، ج، ر، ص، ط»: «يُسمّون».

٦. في «ب، ج، س، ط»: «إجزاء».

٧. في «ج، ر»: «فائدة».

٨. في «ر»: «فنقبّح».

٩. في المطبوع: «فيصير».

١٠. في «س»: «التبديل و التغيّر».

١١. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ١، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٩.

و إذا كانَ جائزاً، فأقوىٰ ما ذُكِرَ في وقوعِه و حصولِه أنّ قولَنا: «غائطٌ» كانَ في الأصلِ اسماً[١] للمكانِ المُطمئنِّ مِن الأرضِ، ثُمّ غَلَبَ عليه الاستعمالُ العُرفيُّ، فانتَقَلَ[٢] إلَى الكنايةِ عن قَضاءِ الحاجةِ و الحَدَثِ المخصوصِ، و لهذا لا يُفهَمُ مِن إطلاقِ هذه اللفظةِ في العُرفِ[٣] إلّا ما ذَكرناه، دونَ ما كانَت عليه ١٣
في الأصلِ.

و أمّا[٤] استشهادُهم علىٰ ذلكَ بالصلاةِ و الصيامِ، و أنّ المفهومَ في الأصلِ مِن لفظةِ[٥] الصلاةِ الدعاءُ، ثُمّ صارَ بعُرفِ الشرعِ المعروف سِواه، و مِن[٦] الصيامِ الإمساكُ، ثُمّ صارَ في الشرعِ لِما كانَ[٧] يُخالِفُه[٨]، **فإنّه يَضعُفُ** مِن حَيثُ أمكَنَ أن يُقالَ: إنّ ذلكَ لَيسَ بنَقلٍ، و إنّما هو تخصيصٌ[٩]، و هذا غَيرُ مُمكِنٍ في لفظةِ[١٠] الغائطِ.

---

١. في «س»: - «اسماً»، و في المطبوع: «اسم».
٢. في «س»: «و انتقل».
٣. في «س»: - «في العرف».
٤. في «س»: «فأمّا».
٥. في «ألف، ط»: «لفظ».
٦. في «ب» و المطبوع: «في».
٧. في «ألف، ج، ر، س، ص، ط»: «كأنّه».
٨. راجع: المعتمَد لأبي الحسين، ج ١، ص ٢٥ ـ ٢٦ و ج ٢، ص ٩١١.
٩. حكىٰ إمام الحرمين الخلاف في أسماء العبادات فقال: «قال قائلون: نقَل الشرع الألفاظ اللغويّة عن حكم وضع اللسان إلىٰ مقاصد الشرع. و قال آخرون: هي مُقَرّة علىٰ حقائق اللغات لَم تُنقل و لم يُزَد في معناها، و هو اختيار القاضي أبي بكر. و ذهب طوائف من الفقهاء إلىٰ أنّها أُقرّت و زيد في معناها في الشرع»، ثُمّ نَسب إلى المعتزلة ما يقرب من القول الأخير. راجع: البرهان، ج ١، ص ٤٦.
و القول الأوّل هو المنسوب إلى المعتزلة في الكتب الأُصوليّة، راجع: العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ١٩٠؛ المحصول، ج ١، ص ٢٩٩. و نُسب القول الأوّل إلىٰ أكثر الفقهاء و الأُصوليّين (راجع: قواطع الأدلّة، ج ١، ص ٢٧١) و الخوارج (الإحكام للآمديّ، ج ١، ص ٣٥). و للمزيد من التفصيل راجع: التقريب و الإرشاد، ج ١، ص ٣٨٧ ـ ٣٩٨.
١٠. في «س، ط»: «لفظ».

[ما تُعرَفُ به الحقيقةُ]

و أقوىٰ ما يُعرَفُ به كَونُ اللفظِ حقيقةً هو نَصُّ أهلِ اللغةِ و تَوقيفُهم علىٰ ذلكَ[١]، أو يَكونَ[٢] معلوماً مِن حالِهم ضرورةً.

و يَتلوه في القُوّةِ أن يَستَعمِلوا اللفظةَ[٣] في بعضِ الفَوائدِ و لا يَدُلّونا علىٰ أنّهم مُتَجوِّزونَ[٤] بها مُستَعيرونَ لها، فيُعلَمُ[٥] أنّها حقيقةٌ، و لهذا نَقولُ: إنّ ظاهرَ استعمالِ أهلِ اللغةِ اللفظةَ في شَيءٍ دَلالةٌ علىٰ أنّها حقيقةٌ فيه، إلّا أن يَنقُلَنا ناقلٌ عن هذا الظاهرِ[٦].

---

١. خلافاً لشيخه المفيد حيث قال: «و الحكم على الكلام بأنّه حقيقة أو مجاز لا يجوز إلّا بدليل يوجب اليقين، و لا يُسلك فيه طريق الظنون. و العلم بذلك من وجهين: أحدهما: الإجماع من أهل اللسان، و الآخر: الدليل المثمر للبيان.
فأمّا إطلاق بعض أهل اللغة أو بعض أهل الإسلام ممّن ليس بحجّة في المقال و الفعال، فإنّه لا يُعتمد في إثبات حقيقة الكلام». التذكرة، ص ٤٢.

٢. في «س»: «فيكون».

٣. في «ب، ج، ر» و المطبوع: «اللفظ».

٤. في «ر»: «يتجوّزون».

٥. في «ب، ج، ص، ط»: «فنعلم».

٦. في «ر»: «الطريق».
و استشكل عليه كثير ممّن تأخّر عن المصنّف من الأُصوليّين من زمن الشيخ الطوسيّ (العُدّة، ج ١، ص ١٦٥) بأنّ مطلق الاستعمال أعمّ من الحقيقة و المجاز، حتّىٰ قال الميرزا القمّيّ: «إذا استُعمل لفظ في معنىً أو معانٍ لم يُعلم وضعه له، فهل يُحكم بكونه حقيقة فيه أو مجازاً، أو حقيقة إذا كان واحداً دون المتعدّد، أو التوقّف لأنّ الاستعمال أعمّ؟ المشهور الأخير، و هو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة. و السيّد المرتضىٰ على الأوّل لظهور الاستعمال فيه، و هو ممنوع». القوانين المحكمة، ج ١، ص ٨٠.
و لكنّ الشريف المرتضىٰ تعرّض لهذا الإشكال في بحث العامّ و الخاصّ من الذريعة: «فإن ↔

و قد قيلَ فيما يُعرَفُ[١] به الحقيقةُ أشياءُ غيرُها[٢] عليها ـ إذا تأمّلتَها حَقَّ التأمُّلِ ـ ١٤
طَعنٌ، و فيها قَدحٌ. و ما ذَكرناه أَبعَدُ مِن الشبهةِ[٣].

[عدمُ تَوقُّفِ استعمالِ المَجازِ علَى النقلِ]

و يَمضي في الكُتُبِ كَثيراً أنّ المَجازَ لا يَجوزُ استعمالُه إلّا في المَوضِعِ الذي استَعمَلَه فيه أهلُ اللغةِ مِن غَيرِ تَعدٍّ له[٤]. و لا بُدَّ مِن تحقيقِ هذا المَوضِعِ، فإنّه مُلتَبِسٌ[٥].

و الذي يَجِبُ، أن يَكونَ المَجازُ مُستَعمَلاً فيما استَعمَلَه فيه أهلُ اللغةِ أو في

⇐ قيل: دُلّوا علىٰ أنّ بنفس الاستعمال تُعلم الحقيقة، و هذا ينتقض بالمجاز؛ لأنّهم قد استعملوه و ليس بحقيقة»، ثمّ أجاب عن الإشكال تفصيلاً. راجع: الذريعة، ج ١، ص ٢٠٢.

١. في «س»: «تُعرف».

٢. في «ب، ج، ر، س، ص، ط»: - «غيرها».
و للمزيد ممّا قيل في علامات الحقيقة و المجاز انظر: أُصول الشاشي، ص ٧٢؛ الخصائص، ج ٢، ص ٤٤٤؛ التقريب و الإرشاد، ج ١، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٧؛ المعتمد لأبي الحسين، ج ١، ص ٣٢.
و للتفصيل راجع: العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ٣٨؛ المحصول، ج ١، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٩؛ الإحكام للآمِديّ، ج ١، ص ٣٠؛ المزُهر، ج ١، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٩.

٣. في «ب، ج، ر، س، ص»: «الشبه».

٤. حكاه القاضي عبد الجبّار عن أبي عليّ و أبي هاشم الجُبّائيّين في المغني، ج ٥، ص ١٨٨، و اختاره الجصّاص في الفصول، ج ١، ص ٣٦٧. و حُكي عن أبي بكر الطرطوشيّ: «أجمع العلماء علىٰ أنّ المجاز لا يُقاس عليه في موضع القياس». البحر المحيط، ج ١، ص ٤١٢. و قال الآمِديّ: «اختلفوا في إطلاق الاسم علىٰ مسمّاه المجازيّ هل يفتقر في كلّ صورة إلىٰ كونه منقولاً عن العرب، أو يكفي فيه ظهور العلاقة المعتبرة في التجوّز؟». الإحكام، ج ١، ص ٥٢.
و لتفسير مرادهم انظر: المغني للقاضي، ج ٥، ص ١٨٨ ـ ١٩٠؛ التقريب و الإرشاد، ج ١، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

٥. في «ج، س، ط»: «متلبّس»، و في المطبوع: «تلبيس».

نَوعِه و قَبيلِه؛ ألا تَرىٰ أنّهم لمّا حَذَفوا المُضافَ و أقاموا المُضافَ إليه مَقامَه في قولِه تَعالىٰ: ﴿وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتى كُنّا فيها وَ الْعيرَ الَّتى أَقْبَلْنا فيها﴾[1]، أَشعَرونا بأنّ حَذفَ المُضافِ تَوسُّعاً جائزٌ؟ فساغَ لنا أن نَقولَ: «سَلِ المَنازِلَ التي نَـزَلناها، و الخَيلَ التي رَكِبناها»، علىٰ هذه الطريقةِ في الحَذفِ.

و لمّا وَصَفوا البَليدَ بأنّه حِمارٌ تشبيهاً له به[2] في البَلادةِ[3]، و الجَوادَ بالبَحرِ تشبيهاً له به في كَثرةِ عَطائه، جازَ أن نَصِفَ البَليدَ بغَيرِ ذلكَ مِن الأوصافِ المُنبئةِ عن عدمِ الفِطنةِ، فنَقولَ: «إنّه صَخرةٌ» و «إنّه جَمادٌ» و ما أشبَهَ ذلكَ.

و لمّا[4] أَجرَوا علَى الشيءِ اسمَ ما قارَنَه[5] في بعضِ المَواضعِ، فقُلنا مِثلَ[6] ذلكَ للمُقارَنةِ[7] في مَوضِعٍ[8] آخَرَ، ألا تَرىٰ أنّهم قالوا «سَلِ القَريةَ» في قَريةٍ مُعيَّنةٍ، و تَعدَّيناها إلىٰ غَيرِها بِلا شُبهةٍ للمُشارَكةِ في المعنى؟ و كذلكَ[9] في النوعِ و القَبيلِ. و لَيسَ هذا هو القياسَ في اللغةِ المُطَّرَحَ، كَما لَم يَكُن ذلكَ قياساً في تَعدّي العَينِ الواحدةِ في القَريةِ.

و بَعدُ، فإنّا نَعلَمُ أنّ ضُروبَ المَجازاتِ المَوجوداتِ الآنَ في اللغةِ لم يَستَعمِلْها

---

١. يوسف (١٢): ٨٢.
٢. في «ألف، ب، ج، س»: - «به».
٣. في «س»: «بالبلادة».
٤. في «ر»: «فلمّا».
٥. في «ب، ج، ر، س، ط»: «قاربه».
٦. في «ر، ط»: «بمثل».
٧. في «ب، ج، ر، س، ط»: «للمقاربة».
٨. في «ر»: «وضع».
٩. في «ر»: «و ذلك».

القومُ ضَربةً واحدةً و[١] في حالٍ واحدةٍ، بَل في زمانٍ بَعدَ زمانٍ[٢]، و لَم يَخرُجْ مَن استَعمَلَ مِن[٣] ذلكَ ما لَم يَكُن بعَينِه مُستَعمَلاً عن قانونِ اللغةِ، فكذلكَ ما ذَكرناه.

[أقسامُ الخِطابِ]

و اعلَمْ أنّ الخِطابَ إذا انقَسَمَ إلىٰ لُغويٍّ، و عُرفيٍّ، و شَرعيٍّ، وَجَبَ بيانُ مَراتبِه و كَيفيّةِ تقديمِ بعضِه علىٰ بعضٍ، حتّىٰ يُعتَمَدَ[٤] ذلكَ فيما يَرِدُ منه تَعالىٰ مِن الخِطابِ.

و جُملةُ القولِ فيه أنّه إذا وَرَدَ منه تَعالىٰ خِطابٌ، و لَيسَ فيه عُرفٌ و لا شَرعٌ، وَجَبَ حَملُه علىٰ وضعِ اللغةِ؛ لأنّه الأصلُ[٥].

فإن كانَ فيه وضعٌ و[٦] عُرفٌ، وَجَبَ حَملُه علَى العُرفِ دونَ أصلِ الوضعِ[٧]؛ لأنّ ١۶
العُرفَ طارٍ علىٰ أصلِ الوضعِ، و كالناسخِ له و المؤثِّرِ فيه.

فإذا[٨] كانَ هُناكَ[٩] وضعٌ و عُرفٌ و شَرعٌ، وَجَبَ حَملُ الخِطابِ علَى الشرعِ دونَ

---

١. في «ب، ج، ر، ص، ط» و المطبوع: - «و».

٢. في «ب، ر»: - «بعد زمان».

٣. في «ط» و المطبوع: - «من».

٤. في «ألف»: «نعتمد».

٥. في «ب»: «أصل».

٦. في «س»: - «وضع و»، و شُطب عليها في «ألف».

٧. باتّفاق العلماء، كما في الوصول لابن برهان، ج ١، ص ١١٨. و الصحيح أنّ هناك مخالفين؛ فذهب أبو الحسين البصريّ إلىٰ أنّ حكمه حكم الاسم المشترك، المعتمَد، ج ٢، ص ٩١١. و قال الشاشيّ: «و لو كانت الحقيقة مستعمَلة فإن لم يكن لها مجاز متعارف فالحقيقة أولىٰ بلا خلاف، فإن كان لها مجاز متعارف فالحقيقة أولىٰ عند أبي حنيفة، و عندهما [أي أبي يوسف و الشيبانيّ] العمل بعموم المجاز أولىٰ». أُصول الشاشيّ، ص ٤٨.
و انظر التعليقة ١ من الصفحة الآتية.

٨. في «ر»: «و إذا».

٩. في «س»: - «هناك».

الأمرَينِ المذكورَينِ[١]. للعِلّةِ التي ذَكرناها، و لأنّ الأسماءَ الشرعيّةَ صادرةٌ عنه تَعالىٰ، فتَجري مَجرَى الأحكامِ في أنّه لا يُعدَلُ[٢] عنها.

[أقسامُ الكلامِ والكلمةِ]

و اعلَمْ أنّ الناسَ قد طَوَّلوا في أقسامِ الكلامِ[٣]، و أَورَدَ بعضُهم في أُصولِ الفقهِ ما لا حاجةَ إليه[٤].

و أخصَرُ[٥] ما قُسِّمَ الكلامُ المُفيدُ إليه أنّه إمّا أن يَكونَ خبراً، أو ما معناه معنَى الخبرِ. و عندَ التأمُّلِ يُعلَمُ دخولُ جميعِ أقسامِ الكلامِ تَحتَ ما ذَكرناه؛ لأنّ الأمرَ مِن حَيثُ دَلَّ علىٰ أنّ الآمِرَ مُريدٌ للمأمورِ به كانَ في معنَى الخبرِ، و النهيَ إنّما كانَ نَهياً

---

١. و نُقل عن أبي حنيفة أنه إذا كان للفظ عرف في الشرع و حقيقة في اللغة، يُحمل اللفظ عليهما. راجع: الوصول لابن برهان، ج ١، ص ١١٨. و اختار الباقلّانيّ و أبو الحسين البصريّ الوقف. انظر: التقريب و الإرشاد، ج ١، ص ٣٧١؛ المعتمَد، ج ٢، ص ٩١١. و للتفصيل راجع: القواعد و الفوائد للبعليّ، ص ١٦٧ ـ ١٦٩.

٢. في «ب، ج، ر، س، ص، ط»: «لا مَعدِل»، و في المطبوع: «لا يتعدّىٰ».

٣. قال إمام الحرمين الجُوينيّ: «لمّا قسّم أهل العربيّة الكلام إلى الاسم و الفعل و الحرف قسّم الأُصوليّون الكلام علىٰ غرضهم تقسيماً آخر فقالوا: أقسام الكلام الأمر و النهي و الخبر و الاستخبار، و هذا قول القدماء.
و اعترض المتأخّرون فزادوا بزعمهم أقساماً زائدة علىٰ هذه الأقسام الأربعة، و حاولوا بزيادتها القدح في حصر الأوّلين الكلام في الأقسام الأربعة، و الذي زادوه التعجّب و التلهّف و التمنّي و الترجّي و القسم و النداء و الدعاء». البرهان، ص ٥٩.
و حكى القاضي أبو يعلىٰ عن بعضهم «حصره بستّة عشر وجهاً». العُدّة، ج ١، ص ١٨٦.

٤. مثل البحث عن حقيقة الكلام و أنّه حقيقة في الحروف المسموعة، أو المعنى القائم بالنفس، أو الأعمّ منهما؟ و البحث عن وصف الكلام بالخطاب و المكالمة و المقاولة و المخاطبة. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ١، ص ٣١٦ ـ ٣١٨ و ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

٥. في «ب»: «أخصّهما»، و في «ط.» و المطبوع: «أحصر».

لأنّ الناهيَ كارِهٌ لِما نَهىٰ[1] عنه، فمعناه معنَى الخبرِ. و لأنّ المُخاطِبَ غيرَه إمّا أن يُعرِّفَه[2] حالَ نَفسِه، أو حالَ غَيرِه، و تعريفُه حالَ غَيرِه يَكونُ بالخبرِ دونَ الأمرِ، و تعريفُه حالَ نَفسِه يَكونُ بالأمرِ و النهيِ، و إن جازَ أن يَكونَ بالخبرِ[3].

١٧ و اعلَمْ أنّ المُفيدَ مِن الأسماءِ إمّا أن يَختَصَّ بعَينٍ واحدةٍ و[4] لا يَتعدّاها، أو يَكونَ مُفيداً لِما زادَ عليها. فمِثالُ الأوّلِ قولُنا: «إلهٌ» و «قَديمٌ» و ما جَرىٰ مَجرىٰ ذلكَ، ممّا يَختَصُّ به القَديمُ تَعالىٰ، و لا يُشارِكُه فيه غَيرُه. فأمّا ما يُفيدُ أشياءَ كَثيرةً فيَنقَسِمُ إلىٰ قِسمَينِ: إمّا أن يُفيدَ في الجميعِ[5] فائدةً واحدةً، أو[6] أن يُفيدَ فَوائدَ مُختَلِفةً، فمِثالُ الأوّلِ قولُنا: «لَونٌ»[7] و «إنسانٌ»، و مِثالُ الثاني قولُنا: «قُرْءٌ» و «عَينٌ» و «جاريةٌ».

[جوازُ الاشتراكِ والتضادّ]

و مَن خالَفَ في جوازِ وقوعِ الاسمِ علىٰ مُختَلِفَينِ أو علىٰ ضِدَّينِ[8]، لا يُلتَفَتُ

---

١. في «س»: «ينهىٰ».
٢. في «ص»: «يعرّف».
٣. من قوله: «و لأنّ المخاطب غيره» إلىٰ هنا مأخوذ من كلام القاضي عبد الجبّار. راجع: المعتمَد لأبي الحسين، ج ١، ص ٢١.
٤. في «س»: - «و».
٥. في «ج»: «الجمع».
٦. في «س»: «و إمّا».
٧. في «ر»: «كون».
٨. القول بامتناع الاشتراك منسوب إلىٰ ثعلب و أبي زيد البلخيّ و الأبهريّ و ابن دُرستويه، و منع قوم وقوعه في القرآن خاصّة و نُسب إلىٰ أبي داود الظاهريّ، و منعه آخرون في الحديث. راجع: البحر المحيط، ج ١، ص ٤٨٨ ـ ٤٨٩؛ المزهر، ج ١، ص ٣٠٣.
و حكى ابن فارس القول بامتناع وقوع التضادّ عن ناس و ذكر أنّه صنّف كتاباً مستقلاً للردّ عليهم (الصاحبي، ص ٦٠)، و حكاه القاضي عبد الجبّار عن جماعة من متأخّري زمانه. و نُسب إلى
↔

إلىٰ خِلافِه؛ لخروجِه عن الظاهرِ مِن مَذهبِ أهلِ اللغةِ[١].

[استعمالُ اللفظِ في أكثَرَ مِن معنىً]

و اعلَمْ أنّه غَيرُ مُمتَنِعٍ أن يُرادَ باللفظةِ الواحدةِ في الحالِ الواحدةِ مِن المُعبِّرِ الواحدِ المَعنَيانِ المُختَلِفانِ، و أن يُرادَ بها أيضاً الحقيقةُ و المَجازُ[٢]؛ بخِلافِ ما

⇔ الفخر الرازيّ القول بالامتناع بين النقيضين فقط لخلوّه عن الفائدة. راجع: البحر المحيط، ج ١، ص ٤٨٨؛ التحصيل من المحصول، ج ١، ص ٢١٣. و انظر كلام الفخر في المحصول، ج ١، ص ٢٦٥. و قال الشيخ الطوسيّ: «هذا خلاف حادث لا يُلتفت إليه؛ لأنّ الظاهر من مذهب أهل اللغة خلافه». العُدّة، ج ١، ص ٣١.

١. قال الآمِديّ: «قال أبو الحسين البصريّ: أطلق أهل اللغة اسم القُرء على الطهر و الحيض و هما ضدّان، فدلّ علىٰ وقوع الاسم المشترك في اللغة.

و لقائل أن يقول: القول بكونه مشتركاً غير منقول عن أهل الوضع، بل غاية المنقول اتّحاد الاسم و تعدّد المسمّىٰ، و لعلّه أُطلق عليهما باعتبار معنىً واحد مشترك بينهما، لا باعتبار اختلاف حقيقتهما، أو أنّه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر، و إن خفي موضع الحقيقة و المجاز. و هذا هو الأَولىٰ؛ أمّا بالنظر إلى الاحتمال الأوّل فلما فيه من نفي التجوّز و الاشتراك، و أمّا بالنظر إلى الاحتمال الثاني فلأنّ التجوّز أَولىٰ من الاشتراك». الإحكام، ج ١، ص ٢٠.

٢. كما هو مختار أبي يوسف و محمّد بن الحسن الشيباني و الشافعي (و حكى الرازي عنه أنه قال: «المشترك إذا تجرد عن القرائن المخصّصة وجب حمله على جميع معانيه».)، و أبي علي الجبائي و القاضي الباقلانيّ و القاضي عبد الجبّار، و اختاره الشيخ الطوسي بعد ما حكى كلام القاضي عبد الجبّار في العمد بألفاظه.

انظر: الفصول، ج ١، ص ٧٩؛ التقريب و الإرشاد، ج ١، ص ٤٢٤؛ المعتمَد، ج ١، ص ٣٢٥؛ العُدّة للشيخ الطوسي، ج ١، ص ٥٦؛ المحصول لابن العربي، ص ٧٦؛ المحصول للرازي، ج ١، ص ٢٦٨ و ٢٧٤.

قال الزركشي: «اعلم أن معاني المشترك إمّا أن يمتنع الجمع بينهما كالضدين و النقيضين ـ إذا فرعنا على جواز الوضع لهما و هو الصحيح ـ فلا يحمل على معنييه قطعاً، و كذا الاستعمال ⇔

حُكيَ عمّن خالَفَ في ذلكَ مِن أبي هاشمٍ[١] و غَيرِه[٢].

↔ فيهما بلا خلاف. كذا قالوا، لكنّ حكى صاحب الكبريت الأحمر عن أبي الحسن الأشعري أنه يجوز أن يراد به معنياه و إن كان بينهما منافاة، و هو غريب». البحر المحيط، ج ١، ص ٤٩٢.

١. هو عبد السلام بن محمّد بن عبد الوهّاب الجُبّائيّ المعروف بأبي هاشم الجُبّائيّ، من أبناء أبان مولىٰ عثمان، عالم بالكلام، من كبار المعتزلة بعد أبيه أبي عليّ الجُبّائيّ. و قد سلك المتأخّرون كالقاضي عبد الجبّار و غيره مسلكه، و اتّبع أكثر المعتزلة طريقته، و سُمّوا «البَهشَميّة» نسبة إلىٰ كنيته. وُلد سنة ٢٧٧ هـ. و قدم بغداد سنة ٣١٤ هـ، و تُوفّي بها سنة ٣٢١ هـ. و قيل: قتله أبو حسن اليهوديّ المتطبّب لاعتراضه و نقضه لكتب أرسطاطاليس. أخذ عن أبيه، و خالفه في تسعة و عشرين مسألة. و من أبرز تلامذته أبو عليّ بن الخلّاد و أبو عبد اللّٰه البصريّ. له آراء انفرد بها مثل القول بالأحوال. و له مصنّفات كثيرة في الجدل و الفقه و غيرها، لم يصل إلينا شيء منها، غير قِطع عُثر عليها أخيراً في مجموعة فركوفيتش المحفوظة في المكتبة الوطنيّة الروسيّة، و لم تُطبع لحدّ الآن.

التنبيه و الرد، ص ٤٠؛ تثبيت دلائل النبوة، ج ٢، ص ٦٢٨؛ فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبّار، ص ٣٠٤؛ مقدمة نكت الكتاب المغني، ص «ز»؛ الفَرق بين الفِرق، ص ١٧٢؛ الفهرست لابن النديم، ج ١، ص ٢١٤؛ تاريخ بغداد، ج ١١، ص ٥٦؛ الأنساب للسمعاني، ج ٢، ص ١٧؛ وفيات الأعيان، ج ٣، ص ١٨٣؛ ميزان الاعتدال، ج ٢، ص ٦١٨؛ طبقات المعتزلة لابن المرتضىٰ، ص ٩٤؛ الأعلام للزركلي، ج ٤، ص ٧؛ EI.2 = Encyclopedia of Islam, 2ed, Edition, Leiden, Vol 2, p569؛ تاريخ التراث العربي، المجلد الأوّل، الجزء ٤، ص ٧٨؛ دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ٦، ص ٣٨١.

٢. قال القاضي أبو يعلى: «هذا إجماع الصحابة حين لم يحملوا اسم القرء على الأمرين». العدة، ج ١، ص ١٨٩.

و حكى الجصّاص المنع عن أبي حنيفة و اختاره و حكي عن الشيباني و عن أبي هاشم و أبي الحسن الكرخي و أبي عبد اللّٰه البصري، و اختاره أبو الحسين، و إليه ذهب فرقة من أصحاب أبي حنيفة و أبو زيد الدبوسي.

انظر: الجامع الكبير للشيباني، ص ٢٨٨؛ الفصول، ج ١، ص ٤٦ و ٧٨ و ٣٧٠؛ التقريب و الإرشاد، ج ١، ص ٤٢٥؛ تقويم الأدلة، ص ١٢٠؛ المعتمَد، ج ١، ص ٣٢٥؛ اللمع، ص ٦٢؛ أُصول السرخسي، ج ١، ص ١٧٣ ج ١٧٧.

و الذي يَدُلُّ علىٰ صحّةِ ما ذَكرناه أنّ ذلكَ لَو كانَ مُمتَنِعاً لَم يَخلُ امتناعُه مِن أن يَكونَ لأمرٍ[١] يَرجِعُ إلَى المُعبِّرِ[٢]، أو لِما يَعودُ إلَى العبارةِ[٣]. و ما يَستَحيلُ لأمرٍ يَرجِعُ ١٨
إلَى المُعبِّرِ تَجِبُ[٤] استحالتُه مع فَقدِ[٥] العبارةِ، كَما أنّ ما صَحَّ لأمرٍ[٦] يَعودُ إليه، تَجِبُ[٧] صحّتُه مع ارتفاعِ العبارةِ، و قد عَلِمنا أنّه يَصِحُّ مِن أحَدِنا أن يَقولَ لغَيرِه: «لا تَنكِحْ ما نَكَحَ أبوكَ»، و يُريدَ به: لا تَعقِدْ علىٰ مَن عَقَدَ عليه و لا علىٰ[٨] مَن وَطِئَه[٩]، و يَقولَ أيضاً لغَيرِه: «إن لَمَستَ امرأتَكَ فأَعِدِ الطهارةَ»، و يُريدَ به الجِماعَ و اللمسَ باليَدِ[١٠]، و «إن كُنتَ مُحدِثاً فتَوضّأْ» و يُريدَ جميعَ الأحداثِ. و إذا جازَ أن يُريدَ الضدَّينِ في الحالةِ الواحدةِ، فأَجوَزُ منه أن يُريدَ المُختَلِفَينِ.

فأمّا[١١] العبارةُ فلا مانِعَ مِن جهتِها يَقتَضي تَعذُّرَ ذلكَ؛ لأنّ المَعنيَينِ المُختَلِفَينِ

١. في «ر»: «الأمر».
٢. كما ادّعاه أبو عبد الله البصريّ. انظر: المعتمَد لأبي الحسين، ج ١، ص ٣٢٦.
٣. ذهب أبو الحسين إلىٰ عدم جوازه من جهة اللغة، و استدلّ عليه في المعتمَد، ج ١، ص ٣٢٨.
٤. في «س، ص، ط»: «يجب».
٥. في حاشية «ألف»: «وجود».
٦. في «س»: + «يجب أن».
٧. في «ب، ر، س، ص، ط»: «يجب».
٨. في «ج» و المطبوع: - «علىٰ».
٩. قال الجصّاص: «و من نظائر ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَ لاٰ تَنْكِحُوا مٰا نَكَحَ آبٰاؤُكُمْ﴾ و اسم النكاح حقيقة للوطء مجاز للعقد، فالواجبُ إذا ورد مطلقاً حملُه على الوطء حتّىٰ تقوم الدلالة علىٰ غيره». الفصول، ج ١، ص ٤٨.
١٠. قال الجصّاص: «و متىٰ ورد مطلقاً وجب حملُه على الصريح دون الكناية، حتّىٰ تقوم الدلالة علىٰ أنّ المراد الكناية، و ذلك نحو قوله تعالىٰ: ﴿لاٰمَسْتُمُ النِّسٰاءَ﴾، فاللمس حقيقة باليد و نحوها، فهو كناية عن الجماع». الفصول، ج ١، ص ٤٨.
١١. في «ر، ط»: «و أمّا».

قد جُعِلَت هذه العبارةُ في وضعِ اللغةِ عبارةً عنهما، فلا مانِعَ يَمنَعُ[١] مِن أن يُرادا بها. و كذلكَ إذا استُعمِلَت هذه اللفظةُ في أحَدِهما مَجازاً[٢] شَرعاً أو عُرفاً، فغَيرُ مُمتَنِعٍ أن يُرادا[٣] بالعبارةِ الواحدةِ؛ لأنّه لا تَنافيَ و لا مانِعَ[٤]. و إنّما لا يَجوزُ أن يُريدَ ١٩
باللفظةِ الواحدةِ[٥] الأمرَ و النهيَ لتَنافي موجَبَيهما؛ لأنّ الأمرَ يَقتَضي إرادةَ المأمورِ به، و النهيَ يَقتَضي كَراهيةَ[٦] المَنهيِّ عنه، و يَستَحيلُ أن يَكونَ مُريداً كارِهاً للشيءِ الواحدِ علَى الوجهِ الواحدِ.

و كذلكَ لا يَجوزُ أن يُريدَ باللفظةِ الواحدةِ الاقتصارَ علَى الشيءِ و تَعدّيَه، لأنّ ذلكَ يَقتَضي أن يَكونَ مُريداً للشيءِ و أن لا يُريدَه[٧].

و قولُهم: «لا يَجوزُ أن يُريدَ باللفظةِ الواحدةِ استعمالَها فيما وُضِعَت له و العدولَ بها عمّا وُضِعَت له»[٨] لَيسَ[٩] بصَحيحٍ؛ لأنّ المُتَكلِّمَ بالحقيقةِ و المَجازِ

---

١. في المطبوع: - «يمنع».
٢. في «ب، ج، ر، ص، ط»: + «أو».
٣. في «ج، ر، ط» و المطبوع: «يُراد».
٤. في «ص»: +«منه»، و في المطبوع: «لا تمانع».
٥. في «ب، ج، ر، ص، ط»: «باللفظ الواحد».
٦. في «ب» و المطبوع: «كراهة».
٧. قال أبو الحسين: «و كذلك لا يجوز استعمال اللفظة الواحدة في الاقتصار على الشيء و مجاوزته إلىٰ غيره، نحو استعمال قوله: ﴿وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ من الاقتصار على المرافق و مجاوزتها». المعتمَد، ج ١، ص ٣٢٦.
٨. حكاه الجصّاص عن أبي الحسن الكرخيّ (الفصول، ج ١، ص ٤٦)، و أبو الحسين البصريّ عن أبي عبد الله البصريّ (المعتمَد، ج ١، ص ٣٢٧).
و من قوله: «و قد علمنا أنّه يصحّ من أحدنا» إلىٰ هنا مأخوذ من كلام القاضي عبد الجبّار في كتابه العُمَد، حكاه الشيخ الطوسيّ بعين ألفاظه في العُدّة، ج ١، ص ٥٤ ـ ٥٦.
٩. في «ألف، س»: «فليس».

لَيسَ يَجِبُ أن يَكونَ قاصداً إلىٰ ما وَضَعوه و إلىٰ ما لَم يَضَعوه، بَل يَكفي في كَونِه مُتَكلِّماً بالحقيقةِ أن يَستَعمِلَها فيما وُضِعَت له في اللغةِ، و هذا القَدرُ كافٍ في كَونِه مُتَكلِّماً باللغةِ، مِن غَيرِ حاجةٍ إلىٰ قَصدِ استعمالِها[1] فيما وَضَعوه. و هذه الجُملةُ كافيةٌ في إسقاطِ هذه[2] الشبهةِ.

و اعلَمْ أنّ الغرضَ في أُصولِ الفقهِ ـ التي بيّنّا أنّ مَدارَها إنّما[3] هو علَى الخِطابِ، و قد ذَكرنا مُهِمَّ أقسامِه و ما لا بُدَّ منه مِن أحواله ـ لمّا كانَ لا بُدَّ فيه مِن العِلمِ بأحكامِ الأفعالِ، ليُفعَلَ[4] ما يَجِبُ فِعلُه و يُجتَنَبَ ما يَجِبُ اجتنابُه، وَجَبَ أن نُشيرَ إلَى ٢٠
العِلمِ ما هو، و ما يَشتَبِهُ به مِن الظنِّ، و ما يَقتَضي كُلُّ واحدٍ منهما مِن دَلالةٍ أو أمارةٍ بأَخصَرِ قولٍ، فإنّ الجُمَلَ المعقولةَ في هذا المَوضِعِ[5] كافيةٌ.

فأمّا الأفعالُ و أحكامُها و مَراتبُها، فسيَجيءُ[6] القولُ فيه مِن هذا الكِتابِ عندَ الكلامِ علىٰ أفعالِ النبيِّ صَلَّى اللّٰهُ عليه و آلِه و كَيفيّةِ دَلالتِها، بإذنِ اللّٰهِ تَعالىٰ و مَشيّتِه.

[تعريفُ العِلمِ]

و اعلَمْ أنّ العِلمَ ما اقتَضىٰ سُكونَ النفسِ[7]. و هذه حالةٌ معقولةٌ يَجِدُها الإنسانُ

---

١. في «ر»: «استعماله».
٢. في المطبوع: - «هذه».
٣. في «ب، ج، ر، ص، ط»: - «إنّما».
٤. في «ألف، س»: + «علىٰ».
٥. في «س»: «هذا المعنى»، و في المطبوع: «هذه المواضع».
٦. في «ج»: «فيجيء».
٧. حكاه ابن الملاحميّ عن القاضي في كتاب المحيط. انظر: المعتمَد لابن الملاحميّ، ص ١٨. و قال القاضي عبد الجبّار في المغني، ج ١٢، قسم النظر و المعارف، ص ١٣ (وانظر: نُكت ⇔

مِن نَفسِه عندَ المُشاهَداتِ، و يُفرِّقُ فيها بَينَ خبرِ النبيِّ صَلَّى اللّٰهُ عليه و آلِه بأنّ زَيداً في الدارِ و خبرِ غَيرِه. غَيرَ[۱] أنّ ما هذه حالُه، لا بُدَّ مِن كَونِه اعتقاداً يَتعلَّقُ بالشيءِ علىٰ ما هو به[۲]، و إن لَم يَجُز إدخالُ ذلكَ في حَدِّ العِلمِ[۳]؛ لأنّ الحَدَّ يَجِبُ أن يُميِّزَ المحدودَ، و لا يَجِبُ[٤] أن يُذكَرَ في جُملَتِه[٥] ما يُشارِكُه فيه

⇐ الكتاب المغني، ص ۱۹۸): «العِلم هو المعنى الذي يقتضي سكون العالِم إلىٰ [«العالِم إلىٰ» ليس في النكت] ما تناوله» و حكاه عن شيخه أبي عبد اللّٰه البصريّ.

قال الشيخ الطوسيّ: «و نعني [في خ.ل: يعنىٰ] بسكون النفس أنّه متىٰ شُكّك فيما يعتقده لا يشكّ، و يمكنه دفع ما يورَد عليه من الشبهة». الرسائل العشر، ص ٧٤.

قال ابن متّويه في تفسير كلام القاضي المتقدّم: «و إنّما يعني بسكون النفس ما يجده الإنسان من حاله من التفرقة بين ما يحصل له من الاعتقاد عند المشاهدة و بين ما يحصل له علىٰ غير هذا الطريق، و لهذا جعل مشايخنا المراد بسكون النفس بُعده عن الشكّ إذا رام غيره أنّ يشكّكه». المجموع في المحيط بالتكليف، ج ۳، ص ۲۰۵.

و فسّر الشيخ الأنصاريّ تعريف العِلم عند السيّد بـ«مجرّد الاطمئنان» و «ما يفيد سكون النفس و الاطمئنان الذي هو عِلم عرفيّ»، و حكاه عن بعض الأخباريّين. انظر: فرائد الأُصول، ج ۱، ص ۳۳۱؛ مطارح الأنظار، ج ۳، ص ۱۲۲. و استشكل عليه المحقّق الآشتيانيّ. راجع: بحر الفوائد، ج ۲، ص ۲٦٤.

و للمزيد من التعاريف للعِلم عند الأُصوليّين القدماء راجع: التقريب و الإرشاد للباقلّانيّ، ج ۱، ص ۱۷٤ ـ ۱۷٦؛ المغني، الجزء المتقدّم، ص ۱۷ ـ ۲۲؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ۱، ص ۷٦ ـ ۷۹؛ أبكار الأفكار للآمِديّ، ج ۱، ص ۷۳ ـ ۷۹.

۱. في «ج، ر، ط»: - «غير».

۲. خلافاً لأبي الهُذيل حيث جعله نوعاً سوى الاعتقاد. انظر: المغني، ج ۱۲، ص ۲٥؛ المجموع في المحيط بالتكليف، ج ۳، ص ۲۰٥.

۳. في حاشية «ألف»: «أراد به حدّه بذلك فقط».

٤. في «ج، ر، س، ط»: «فلا يجب». و في حاشية «ألف»: «أراد بالوجوب الجواز».

٥. في العُدّة للشيخ: «لأنّ الذي يَبين به العِلم من غيره من الأجناس هو سكون النفس، دون كونه اعتقاداً، لأنّ الجهل أيضاً اعتقاد، و كذلك التقليد». العُدّة، ج ۱، ص ۱۲.

٢١ ما خالَفَه[١]. و لَئن جازَ لنا أن نَقولَ في حَدِّ العِلمِ: «إنّه[٢] اعتقادٌ للشيءِ علىٰ ما هو به مع سُكونِ النفسِ»[٣] و نَعتَذِرَ بأنّا أَبَنّاه بقَولِنا: «اعتقادٌ» مِن سائرِ الأجناسِ[٤]، و بـ «تَناوُلِه المُعتَقَدَ[٥] علىٰ ما هو به» مِن الجَهلِ، و بـ «سُكونِ النفسِ» مِن التقليدِ[٦]، فألّا جازَ أن نَقولَ في حَدِّه: «عَرَضٌ» لِنُبِينَه[٧] عن الجَوهَرِ، و «يوجِبُ حالاً للحَيِّ» لِنُبِينَه[٨] ممّا

---

١. و قال القاضي عبد الجبّار: «لكنّ هذه الصفات لمّا جاز أن يحصل عليها و لا يكون عِلماً، و جاز أن يشاركه فيها غيره، و كان فيها ما لا يرجع إلىٰ نفس العِلم و إنّما يرجع إلىٰ وجوه تُعلم به [في النكت: تقارنه]، لم يجب أن تدخل في حدّ العِلم». المغني، ج ١٢، قسم النظر و المعارف، ص ١٣؛ نُكت الكتاب المغني، ص ١٩٨، و انظر: المجموع في المحيط بالتكليف، ج ٣، ص ٢٠٥.

٢. في «ألف، ب، ر، ص، ط»: «بأنّه».

٣. كما حكاه القاضي عبد الجبّار عن شيوخه في المغني، ج ١٢، قسم النظر و المعارف، ص ١٥. و حكىٰ عن أبي عليّ و أبي هاشم بـ «أنّ العِلم هو اعتقاد الشيء علىٰ ما هو به إذا دفع [في النكت: وقع] علىٰ وجه»، المصدر السابق، ص ١٣. و أعذَرَهم. و انظر المعتمَد لابن الملاحميّ، ص ١٧.

و حكى ابن الملاحميّ عن أبي الحسين في شرحه على العُمَد: «أنّ الحدّ الأوّل أصحّ؛ لأنّ في الحدّ الأخير قد أُسقط ما هو معقول من معنى العِلم و هو مطابقته للمعلوم». المعتمَد في أُصول الدين لابن الملاحميّ، ص ١٨.

و نَسب الشيرازيّ التعريف الأوّل إلى المعتزلة و استشكل عليهم في اللمع، ص ٢٩. و انظر: شرح اللمع له، ج ١، ص ١٤٧ ـ ١٤٨. و أجاب ابن الملاحميّ عن بعضها في المعتمَد، ص ١٨ ـ ٢٠.

و لتفصيل ما نُسب إليهم راجع: العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ٧٨ ـ ٧٩.

٤. في المعتمَد لابن الملاحميّ: «عن سائر الأعراض»؛ ص ١٧.

٥. في «س»: «للمعتقَد».

٦. كما حكاه ابن الملاحميّ فيما تقدّم عن أصحاب أبي هاشم.

٧. في المطبوع: «لبيَنِه»، و في «س»: «لبينيه»، و في «ر»: «لنبيه».

٨. في المطبوع: «لبيَنِه»، و في «س»: «لبينيه»، و في «ط»: «نبينه».

يوجِبُ حالاً للمَحلِّ، «و يَحُلُّ القَلبَ و لا يوجَدُ إلّا فيه» لِنُبينَه[١] ممّا يَحُلُّ الجَوارحَ؟

[أقسامُ العِلمِ]

و العِلمُ يَنقَسِمُ[٢] قِسمَينِ:

أحَدُهما: لا يَتمكَّنُ العالِمُ به مِن نَفيِه عن نَفسِه لشُبهةٍ[٣] متَى[٤] انفَرَدَ[٥]، و إن شئتَ قُلتَ: لأمرٍ يَرجِعُ إليه، و إن شئتَ قُلتَ: علىٰ حالٍ[٦] مِن الحالاتِ.

و القِسمُ الآخَرُ: يَتمكَّنُ مِن نَفيِه عن نَفسِه علىٰ بعضِ الوجوهِ.

و القِسمُ الأوّلُ علىٰ ضَربَينِ:

أحَدُهما: مقطوعٌ علىٰ أنّه عِلمٌ ضَروريٌّ و مِن فِعلِ اللّٰهِ تَعالىٰ فينا، كالعِلمِ بالمُشاهَداتِ[٧] و كُلِّ ما يَكمُلُ به العقلُ مِن العلومِ[٨].

---

١. في المطبوع: «لبَيَنه»، و في «س»: «لبينيه».

٢. في المطبوع: + «إلىٰ».

٣. في المطبوع: «بشبهة».

٤. في غير «س، ش»: «إن».

٥. «و قد حُدّ العِلم الضروريّ بأنّه العِلم الذي لا يمكن العالِم نفيه عن نفسه بشكّ و لا شبهة و إن انفرد، و هذا الحدّ قد صحّحه بعضهم و اعترضه الباقون». شرح الأُصول الخمسة، ص ٤٨ ـ ٤٩. و انظر: العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ١٣ ـ ١٤؛ المعتمَد لابن الملاحميّ، ص ٢٣ ـ ٢٤.

٦. في «س»: «حالة».

٧. قال القاضي عبد الجبّار: «فأمّا ما به يُعلم أنّ العِلم بالمشاهَدات ضروريّ فهو تعذُّر انتفائه علىٰ كلّ وجه، و إنّما ينتفي بالسهو أو ما يجري مجراه، علىٰ حدّ ما تنتفي القدرة بضدّها و سائر ما يختصّ تعالىٰ بالقدرة عليه. و إذا ثبت أنّ ما يحدث فينا من الحركات علىٰ وجه يتعذّر علينا اختيار ضدّها، و لم يقع بحسب دواعيها [في النكت: دواعينا]، يجب أن لا يكون من فعلنا». المغني، ج ١٢، قسم النظر و المعارف، ص ٦٣؛ نُكت الكتاب المغني، ص ٢٣٤.

٨. «ثمّ الحاصل فينا مبتدأً [من العِلم الضروريّ] ينقسم إلىٰ ما يُعدّ في كمال العقل، و إلىٰ ما لا ↔

٢٢ و القِسمُ الثاني: مشكوكٌ فيه، و يَجوزُ[١] أن يَكونَ ضَروريّاً و مِن فعلِ اللّٰهِ تَعالىٰ فينا، كَما يَجوزُ أن يَكونَ مِن فعلِنا؛ كالعِلم بمُخبَرِ الأخبارِ عن البُلدانِ و الحَوادثِ الكِبارِ[٢]. و هذا ممّا يُستَقصىٰ في الكلامِ علَى الأخبارِ مِن هذا الكِتابِ بعَونِ اللّٰهِ تَعالىٰ و مَشيئتِه[٣].

و إنّما شَرَطنا ما ذَكرناه مِن الشروطِ، احترازاً مِن العِلمِ المُكتَسَبِ إذا قارَنَه[٤] عِلمٌ

⇔ يُعدّ في كمال العقل. و أمّا ما لا يُعدّ في كمال العقل فهو كالعِلم بأنّ زيداً هو الذي شاهدناه من قبل، فإنّه عِلم مبتدأ من جهة اللّٰه تعالىٰ ثمّ لا يُعدّ في كمال العقل، و لذلك تختلف فيه أحوال العقلاء... و أمّا المعروف في كمال العقل فإنّه ينقسم إلىٰ ما يستند إلىٰ ضرب من الخبر [الخبرة خ.ل]، و إلىٰ ما لا يستند إلى ذلك. فالذي لا يستند إلى الخبر [الخبرة خ.ل] كالعِلم بأنّ الذات إمّا أنّ يكون موجوداً أو معدوماً، و الموجود إمّا قديم و إمّا محدث. و المستند إلى الخبر [الخبرة خ.ل] فهو كالعِلم بتعلّق الفعل بفاعله و ما يتّصل بذلك من أحكام الفعل من حُسن و قُبح و غيرهما». شرح الأُصول الخمسة، ص ٥٠ ـ ٥١.

و قال الشيخ الطوسيّ: «العلوم الضروريّة علىٰ ضربين: ضرب منهما يحصل في العاقل ابتداءً، و هو مثل العلم بأنّ الموجود لا يخلو من أن يكون قديماً أو غير قديم، و أنّ الجسم الواحد لا يخلو من أن يكون في مكان أو لا يكون فيه، و أنّ الذات لا بدّ من أن يكون علىٰ صفة أو لا يكون عليها، و تعلُّق الكتابة بالكاتب و البناء بالباني، و ما يجري مجرىٰ ذلك ممّا يُعدّ في كمال العقل، و هي كثيرة. و الضرب الثاني ما يقف علىٰ شرط، و هو العِلم بالمدرَكات». العُدّة في أُصول الفقه، ج ١، ص ١٤ ـ ١٥.

١. في «س»: «مجوّز».

٢. في حاشية «ألف»: «أراد به الخبر المتواتر، و سيأتي أنّه اختار التوقّف في كيفيّة حصول ذلك العلم». انظر: الذريعة، ج ٢، ص ٨٤.

و قال الشيخ الطوسيّ: «العِلم بالبلدان و الوقائع و ما جرىٰ مجراهما ... عند كثير من أصحابنا مكتسَب قطعاً». العُدّة، ج ١، ص ١٤.

٣. انظر: الذريعة، ج ٢، ص ٨٢.

٤. في «ر»: «قاربه».

ضَروريٌّ[١] و مُتَعلَّقُهما واحدٌ.

و أمّا العِلمُ الذي يُمكِنُ نَفيُه عن العالِمِ علَى الشروطِ التي[٢] ذَكرناها، فهو مُكتَسَبٌ، و مِن شأنِه أن يَكونَ مِن فعلِنا، لا مِن فعلِ غَيرِنا فينا.

و ما بَعدَ هذا مِن أقسامِ العلومِ الضروريّةِ و ما يَتفرَّعُ عليه، غَيرُ مُحتاجٍ إليه في هذا الكِتابِ[٣].

و النظرُ في الدلالةِ[٤] علَى الوجهِ الذي تَدُلُّ[٥] عليه يَجِبُ عندَه العِلمُ و يَحصُلُ لا مَحالَة. و هذا القَدرُ كافٍ لِمَن يَنظُرُ في أُصولِ الفقهِ، و لا حاجةَ به ماسّةً لا يَتِمُّ ما[٦] قَصَدَه مِن أُصولِ الفقهِ إلّا بها، إلىٰ أن يَتحقَّقَ[٧] كَيفيّةَ كَونِ النظرِ سبباً للعِلمِ و شُروطَ توليدِه[٨].

---

١. في شرح الأُصول الخمسة: «فقوله: «و إن انفرد» احتراز عن العِلم المكتسَب إذا قارنه العِلم الضروريّ».
٢. في المطبوع: «الذي».
٣. تعرّض لها القاضي الباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ١، ص ١٨٨ ـ ١٩٢.
٤. قال القاضي الباقلّانيّ: «الدليل و الدلالة و المستدَلّ به أمر واحد، و هو البيان و الحجّة و السلطة و البرهان، كلّ هذه الأسماء مترادفة على الدلالة نفسها». التقريب و الإرشاد، ج ١، ص ٢٠٧.
٥. في غير «ش»: «يدلّ».
٦. في «س»: ـ «ما».
٧. في المطبوع: «يُحقّق».
٨. كما تعرّض له القاضي الباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ١، ص ٢١١ ـ ٢٢٠، و القاضي عبد الجبّار في المغني، ج ١٢، قسم المعارف و النظر، ص ٥٩ ـ ٦٣ و ٦٩ ـ ١٠٣ و ١٢٦ ـ ١٨١؛ و المصنّف نفسه في الذخيرة، ص ١٦٠ ـ ١٦١.
و انظر: التلخيص لإمام الحرمين، ج ١، ص ١٢٤ ـ ١٢٩؛ المعتمَد في أُصول الدين لابن الملاحميّ، ص ٥١؛ البحر المحيط، ج ١، ص ٣٥ ـ ٣٦.

٢٣ و أمّا[١] الظنُّ فهو ما يُقوّي كَونَ ما ظَنَّه علىٰ ما يَتناوَلُه الظنُّ، و إن جَوَّزَ خِلافَه[٢]، فالذي يُبيِّنُ[٣] به الظنُّ التقويةُ و الترجيحُ[٤]. و لا معنىٰ لتحقيقِ كَونِ الظنِّ مِن غَيرِ قَبيلِ الاعتقادِ هاهُنا، و إن كانَ ذلكَ هو الصحيحَ[٥]، لأنّه لا حاجةَ تَمَسُّ إلىٰ ذلكَ.

و ما يَحصُلُ عندَه الظنُّ يُسمّىٰ أمارةً، و رُبَّما يُسمّىٰ دَلالةً[٦]. و الأَولىٰ إفرادُ الدلالةِ بما يَحصُلُ عندَه العِلمُ[٧].

---

١. في «ب، ج، ر، س، ص، ط»: «فأمّا».

٢. حكى ابن الملاحميّ عن القاضي عبد الجبّار أنّه حدّه بحدّين: «أحدهما أنّه المعنى الذي يوجب كون الظانّ ظنّاً، وحدّه أيضاً بأنّه المقوّي عند الظانّ كون المظنون علىٰ ما ظنّه و يجوّز مع ذلك كونه علىٰ خلافه». المعتمَد في أُصول الدين، ص ٢٦.
و حدّ الظنّ في رسالة الحدود و الحقائق: «الظنّ تغليب بالقلب لأحد المجوَّزين ظاهر التجويز». رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٢٧٦.
و حَدَّه الشيخ الطوسيّ بمثل ما قاله القاضي عبد الجبّار في العُدّة، ج ١، ص ١٧.

٣. في «ر»: «تبيّن».

٤. في حاشية «ألف»: «عند الظانّ».

٥. وفاقاً لأبي عليّ الجُبّائيّ، انظر: المغني، الجزء المتقدّم، ص ٤٠٨. و خلافاً لأبي هاشم، انظر: المعتمَد في أُصول الدين لابن الملاحميّ، ص ٢٦.

٦. و نُسب إلىٰ جمهور الفقهاء. انظر: التلخيص، ج ١، ص ١٣٢؛ الإحكام للآمِديّ، ج ١، ص ٩.

٧. كما هو اختيار القاضي الباقلانيّ، قال: «و هذا تواضع من الفقهاء و المتكلّمين، و ليس من موجَب اللغة، لأنّ أهلها لا يُفرّقون بين الأمارة و الدلالة و السمة و العلامة». التقريب و الإرشاد، ج ١، ص ٢٢١ ـ ٢٢٣.
و حكى الزركشيّ عن بعضهم: «لعلّ منشأه قول بعضهم: إنّ الأدلّة الظنّيّة لا تحصّل صفات تقتضي الظنّ كما تقتضي الأدلّة اليقينيّة العلم، و إنّما يحصل الظنّ اتّفاقاً عندها». البحر المحيط، ج ١، ص ٢٦.
و نَسب الآمِديّ القول بالتفريق إلى المتكلّمين و الأُصوليّين، انظر: الإحكام، ج ١، ص ٩. و تعقّبه الزركشيّ بأنّ المنقول عن جمهور الأُصوليّين عدم التفريق، ثمّ ذكر أسماء عدد منهم. انظر: البحر

⇔

و يَمضي في الكُتُبِ كَثيراً أنّ حُصولَ الظنِّ عندَ النظرِ في الأمارةِ لَيسَ بموجَبٍ عن النظرِ[١]، كَما نَقولُه في العِلمِ الحاصلِ عندَ النظَرِ في الدلالةِ، بَل يَختارُه الناظرُ في الأمارةِ لا مَحالَة لقوّةِ الداعي[٢].

و لَيسَ ذلكَ بواضحٍ؛ لأنّهم إنّما يَعتَمِدونَ في ذلكَ علَى اختلافِ الظنونِ مِن العقلاءِ و الأمارةُ واحدةٌ[٣]، و هذا يَبطُلُ باختلافِ العقلاءِ في الاعتقاداتِ و الدلالةُ واحدةٌ[٤]. فإن ذَكروا اختلالَ[٥] الشروطِ و أنّ عندَ تَكامُلِها يَجِبُ العِلمُ، أمكَنَ أن يُقالَ مِثلُ ذلكَ بعَينِه في النظرِ في الأمارةِ. و تحقيقُ ذلكَ أيضاً ممّا لا يُحتاجُ إليه هاهُنا؛ ٢٤
لأنّ الأغراضَ في أُصولِ الفقهِ تَتِمُّ مِن دونِه[٦].

⇔ المحيط، ج ١، ص ٢٦.

و من قوله: «و ربّما يُسمّىٰ» إلىٰ هنا ساقط من متن المطبوع.

١. المغني للقاضي عبد الجبّار، الجزء المتقدّم، ص ١١٦؛ تقويم الأدلّة، ص ٤٦٥. و اختاره السيّد في الذخيرة، ص ١٦٣، و أبو الحسين في العمدة، حكاه عنه في البحر المحيط، ج ١، ص ٥٨، و الشيخ الطوسيّ في العُدّة، ج ١، ص ٢٤.

و ذهب ابن الملاحميّ إلىٰ إيجاب النظر للظنّ في مناهج اليقين، ص ١٨٥. و انظر: المعتمَد في أُصول الدين، ص ٢٩.

٢. في تقويم الأدلّة، ص ٤٦٥: «بهوى النفس» بدل «لقوّة الداعي».

٣. قال القاضي عبد الجبّار: «إنّ النظر في الأمارات لا يحدث عنده الظنّ علىٰ حدّ واحد، بل يختلف. و قد لا يحصل الظنّ عنده أصلاً، مع السلامة، لحصول داعٍ يقابل هذا النظر. و قد تتّفق أحوال الناظرين في هذا الباب، و يختلف ظنّهم لاجتهادهم». المغني، الجزء المتقدّم، ص ٩١. و مثله القاضي أبو يعلىٰ في المعتمَد، ص ٢٤.

٤. و حكى القاضي عن بعضهم القدح بهذا الاختلاف في كون النظر مولّداً للعلم أيضاً. راجع: المغني، الجزء المتقدّم، ص ١٣٧ ـ ١٤٤.

٥. في «ر، س» و حاشية «ألف»: «اختلاف».

٦. في «ب، س» و المطبوع: «بدونه».

فإن[١] **قيلَ**: ما دليلُكم علىٰ أنّ تكليفَكم في أُصولِ الفقهِ إنّما هو العِلمُ، دونَ العملِ التابعِ للظنِّ؟ و إذا كُنتم تُجوِّزونَ أنّ[٢] تكليفَكم الشرائعَ تكليفٌ[٣] يَتبَعُ الظنَّ الراجعَ إلَى الأمارةِ، فألّا كانَ التكليفُ في أُصولِ الفقهِ كذلكَ؟[٤]

قُلنا: لَيسَ كُلُّ أُصولِ الفقهِ يَجوزُ فيه أن يَكونَ الحَقُّ في جهتَينِ مُختَلِفتَينِ؛ لأنّ القولَ بأنّ المؤثِّرَ في كَونِ الأمرِ أمراً إنّما[٥] هو إرادةُ المأمورِ به، و أنّه لا تَعلُّقَ لذلكَ بصِفاتِ الفعلِ في نَفسِه، و أنّه تَعالىٰ لا يَجوزُ أن يُريدَ إلّا ما له صفةٌ زائدةٌ علىٰ حُسنِه[٦]، و لا يَنسَخُ الشيءَ قَبلَ وقتِ فعلِه، و ما أشبَهَ ذلكَ و هو[٧] الغالبُ و الأكثرُ، فلا[٨] يَجوزُ أن يَكونَ الحَقُّ فيه إلّا واحداً[٩] كَما لا يَجوزُ في أُصولِ الديـاناتِ أن يَكونَ الحَقُّ[١٠] إلّا في واحدٍ.

٢٥ اللّهُمَّ إلّا أن يَقولَ: جَوِّزوا أن يُكلِّفَ اللّٰهُ تَعالىٰ مَن ظَنَّ بأمارةٍ مخصوصةٍ تظهرُ[١١] له أنّ الفعلَ واجبٌ، أن يَفعَلَه علىٰ وجهِ الوجوبِ، و مَن ظَنَّ بأمارةٍ أُخرىٰ أنّه نَدبٌ، أن يَفعَلَه علىٰ هذا الوجهِ، و كذلكَ القولُ في الخصوصِ و العمومِ و سائرِ المَسائلِ،

---

١. في «ب» و المطبوع: «و إن».
٢. في «س»: + «يكون».
٣. في «س»: «تكليفاً».
٤. انظر في هذه المسألة: الموافقات، ج ١، ص ١٧ ـ ٢٤؛ البحر المحيط، ج ٤، ص ٥٢٧.
٥. في «ب، ج، ر، ص، ط»: – «إنّما».
٦. في «ص»: «جنسه».
٧. في «ب، ج، ص، ط»: «فهو».
٨. في «ب، ج، ر، ص، ط»: «ولا».
٩. في «ب، ج، ص، ط»: «في واحد».
١٠. في «ب، ج، ص، ط»: + «فيه».
١١. في «ص»: «فظهر».

لأنّ العملَ فيها علىٰ هذا الوجهِ[1] هو المقصودُ دونَ العِلمِ، و اختلافُ أحوالِ[2] المُكلَّفينَ فيه جائزٌ كَما جازَ في فُروعِ الشريعةِ.

فإذا سُئلنا علىٰ[3] هذا الوجهِ، فالجوابُ أنّ ذلكَ كانَ جائزاً، لكِنّا قد عَلِمنا الآنَ خِلافَه، لأنّ الأدلّةَ الموجِبةَ للعِلمِ قد دَلّت علىٰ أحكامِ هذه الأُصولِ[4] كَما دَلّت علىٰ أُصولِ الدياناتِ[5]، و ما إليه طريقُ عِلمٍ لا حُكمَ للظنِّ فيه، و إنّما يَكونُ للظنِّ حُكمٌ فيما لا طريقَ إلَى العِلمِ به؛ ألا تَرىٰ أنّنا[6] لَو تَمكّنّا مِن العِلمِ بصِدقِ الشهودِ، لَما جازَ أن نَعمَلَ في صدقِهم علَى الظنِّ؟ و كذلكَ في أُصولِ العقليّاتِ؛ لَو أمكَنَ أن نَعلَمَ أنّ في الطريقِ سَبُعاً[7]، لَما عَمِلنا[8] علىٰ قولِ مَن نَظُنُّ[9] صِدقَه مِن المُخبِرينَ عن ذلكَ. ٢٦
و إذا ثَبَتَت[10] هذه الجُملةُ، و عَلِمنا أنّ علىٰ هذه الأُصولِ أدلّةً يوجِب النظرُ فيها

١. في «ب، ج، ر، ص، ط»: - «على هذا الوجه».
٢. في «س»: - «أحوال».
٣. في حاشية «ب»: «عن».
٤. انظر: الموافقات، ج ١، ص ٢٥ ـ ٢٦.
٥. قال الآمِديّ: «مذهب الجمهور من المسلمين أنّه ليس كلّ مجتهد في العقليّات مصيباً، و أنّ الإثم غير محطوط عن مخالف ملّة الإسلام؛ سواء نظر و عجز عن معرفة الحقّ، أم لم ينظر. و قال الجاحظ و عُبيد اللّه بن الحسن العنبريّ من المعتزلة بحطّ الإثم عن مخالف ملّة الإسلام إذا نظر و اجتهد فأدّاه اجتهاده إلىٰ معتقَده، و أنّه معذور؛ بخلاف المعاند». الإحكام، ج ٤، ص ١٧٨.
و لتفصيل الأقوال و المناقشات فيها راجع: البحر المحيط، ج ٤، ص ٥٢٣ ـ ٥٢٦؛ فرائد الأُصول، ج ١، ص ٥٥٣ ـ ٥٨٤.
٦. في «ر»: «أنّا».
٧. في «س»: «الظنّ توسّعاً».
٨. في غير «ف»: «علمنا».
٩. في «ب، ر، ط»: «يظنّ».
١٠. في «ألف، ب، ر»: «ثبت».

العِلمَ، لَم يَجُز أن نَعمَلَ فيما يَتعلَّقُ بها علَى الظنِّ و الأماراتِ و مَعَنا عِلمٌ و أدلّةٌ.

و أيضاً فلَو كانَت العبادةُ وَرَدَت بالعملِ فيها علَى الظنونِ[١]، لَوَجَبَ أن يَكونَ علىٰ ذلكَ دليلٌ مقطوعٌ به، كَما نَقولُ لِمَن[٢] ادَّعىٰ مِثلَ ذلكَ في الأحكامِ الشرعيّةِ، و في فَقدِ دَلالةٍ علىٰ ذلكَ صحّةُ ما قُلناه.

و أيضاً فلَيسَ يُمكِنُ أن يُدَّعىٰ أنّ المُختَلِفينَ يَعذِرُ بعضُهم بعضاً في الخِلافِ الجاري في هذه الأُصولِ و يُصوِّبُه و لا يَحكُمُ بتَخطئتِه، كَما أمكَنَ أن يُدَّعىٰ[٣] ذلكَ في المَسائلِ الشرعيّةِ، فإنّ مَن نَفَى القياسَ في الشريعةِ لا يَعذِرُ مُثبِتَه[٤] و لا يُصوِّبُه، و مَن أثبَتَه لا يَعذِرُ نافيَه و لا يُصوِّبُه، و كذلكَ القولُ في الإجماعِ و أكثرِ مَسائلِ الأُصولِ.[٥]

---

١. في حاشية «ألف»: «أي لو كان التعبّد في هذه الأُصول بالظنّ».

٢. في «س»: «إن».

٣. في «س»: «ندّعي».

٤. في المطبوع: «مثبتيه».

٥. قال الزركشيّ: «قال أبو الحسين في شرح العُمَد: «لا يجوز التقليد في أُصول الفقه، و لا يكون كلّ مجتهد مصيباً بل المصيب واحد، بخلاف الفقه في الأمرين». قال: «و المخطئ في أُصول الفقه يلحق بأصول الدين». كذا قال و لم يحك فيه خلافاً». البحر المحيط، ج ٤، ص ٥٢٧.
و للمزيد من المناقشات راجع: البحر المحيط فيما تقدّم؛ مطارح الأنظار، ج ٣، ص ٢٩٠ ـ ٢٩٣؛ رسالة في حُجّيّة الظنّ للكلباسيّ، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٣؛ منابع و ادلّهٔ علم اصول فقه، ص ٦٢ ـ ٧٧.

[٢]

بابُ القولِ في الأمرِ و أحكامِه و أقسامِه

فَصلٌ

فيما الأمرُ؟[1]

اِختَلَفَ الناسُ في هذه اللفظةِ: فذَهَبَ قومٌ إلىٰ أنّها مُختَصّةٌ بالقولِ، دونَ الفعلِ، و متىٰ عُبِّرَ بها عن الفعلِ كانَت مَجازاً[2].

و قالَ آخَرونَ: هي مُشتَرَكةٌ بَينَ القولِ و الفعلِ، و حقيقةٌ فيهما معاً[3].

---

١. في حاشية «ألف»: «أي في رسمه و حقيقته».

٢. كما هو منسوب إلى أحمد، و اختاره الجصّاص، و القاضي الباقلّانيّ، و الشيخ الطوسي و عزاه إلى أكثر المتكلمين و الفقهاء، و نسبه أبو الحسين إلى أكثر الناس و الآمدي إلى أكثر الأُصوليين، و حكاه ابن حمزة الزيدي عن مذهب أكثر الحنفية، و قوم من الشافعية و الحاكم الجشمي و القاضي شمس الدين اليماني، و حكاه الزركشي عن المعتزلة.
و قال الزركشي بعد حكاية هذا القول: «و وجه العلاقة فيه المشابهة فإن الفعل يشبه القول في الافتقار إلى مصدر يصدر به، و هذا يعم الأفعال و الأقوال و قيل: لأن جملة أفعال الإنسان لما دخل فيها الأقوال سميت الجملة باسم جزئها».
انظر: الفصول، ج ٣، ص ٢١٨؛ التقريب و الإرشاد، ج ١، ص ٣٥٥؛ ج ٢، ص ٩؛ المعتمَد، ج ١، ص ٤٥؛ العدة لأبي يعلى، ج ١، ص ٢١٥؛ العدة للشيخ الطوسي، ج ١، ص ١٥٩؛ و انظر أُصول البزدوي، ص ١٩؛ صفوة الاختيار، ص ٣٢؛ الإحكام، ج ٢، ص ١٣١؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٨١.

٣. القول بالاشتراك منسوب إلى بعض أصحاب مالك و الشافعي و أكثر الشافعية و بعض الفقهاء، و قال الزركشي: «حكاه ابن برهان عن كافة العلماء».

↔

[أدلّةُ القولِ بالاشتراكِ]

و الذي يَدُلُّ علىٰ صحّةِ ذلكَ أنّه لا خِلافَ في استعمالِ لفظةِ[1] الأمرِ في اللغةِ العربيّةِ تارةً في القولِ و أُخرىٰ في الفعلِ[2]، لأنّهم يَقولونَ: «أمرُ فُلانٍ مُستَقيمٌ» و «أمرُه غيرُ مُستَقيمٍ»[3] و إنّما يُريدونَ طرائقَه[4] و[5] أفعالَه، دونَ أقوالِه. و يَقولونَ: «هذا أمرٌ عظيمٌ»، كَما يَقولونَ: «[6] خَطْبٌ عظيمٌ»، و «رأَيتُ مِن فُلانٍ أمراً هالَني[7] أو[8] أعجَبَني»، و يُريدونَ بذلكَ الأفعالَ لا مَحالَة. و مِن أمثالِ العَرَبِ في خبرِ

⇔ و قال أبو الحسين البصري: «قالت طائفة من أصحاب الشافعي: إنه يقع عليه على سبيل الحقيقة. و قالت لذلك إن أفعال النبي عليه السلام على الوجوب لأنها داخلة تحت قول اللّه سبحانه: ﴿فَلْيَحْذَرِ الّذينَ يُخالِفُونَ عَنْ أمْرِهِ﴾. و أنا أذهب إلى أن قول القائل أمر مشترك بين الشيء و الصفة و بين جملة الشأن و الطرائق و بين القول المخصوص».

انظر: المعتمَد، ج ١، ص ٤٥؛ العدة لأبي يعلى، ج ١، ص ٢١٥؛ أُصول السرخسي، ج ١، ص ١١؛ المحصول، ج ٢، ص ٩؛ صفوة الاختيار، ص ٣٣؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٨١.

و للمزيد من الأقوال راجع: البحر المحيط، ج ٢، ص ٨١ ـ ٨٢، و فيه: «و الذي أدّاهم إلى هذا البحث في هذه المسألة اختلافهم في أفعال النبي صلّى اللّهُ عليه و سلم هل هي على الوجوب أم لا؟».

١. في «ر»: «لفظ».
٢. حكىٰ أبو يعلىٰ عن القائل بالاشتراك: «و احتجّ بأنّ الأمر مأخوذ من الأمارة، و هي العلامة التي يُقتدىٰ بها، و الفعل قد يلزم الاقتداء به، فسُمّي لذلك أمراً». العُدّة، ج ١، ص ٢٢٣.
٣. في «ج» و المطبوع: - «و أمره غير مستقيم».
٤. في «ط»: «طريقه».
٥. في المطبوع: - «و».
٦. في المطبوع: + «هذا».
٧. في «ط» و المطبوع: «أهالني». و في العين: «هالني هذا الأمر يَهُولُني»، و الهول «المخافة من أمرٍ لا تدري علىٰ ما تَهجُمُ عليه منه». العين، ج ٤، ص ٨٦ (هول).
٨. في «ب، ج، ر، ص، ط»: «و».

الزَّبّاءِ[١]: «لِأَمرٍ مّا جَدَعَ[٢] قَصِيرٌ أَنفَه»[٣]. و قالَ الشاعرُ:

لِأَمرٍ مّا يُسَوَّدُ مَن يَسُودُ[٤]

---

١. هي الزبّاء ـ و يسمّيها الإفرنج Zenobie ـ الملكة المشهورة في العصر الجاهليّ. وليت تَدمُر (و كانت تابعة للرومان) بعد وفاة زوجها (و العرب تقول: بعد مقتل أبيها) سنة ٢٦٧ م. و لم تلبث أنّ طردت الرومان و حاربتهم، فهزمت هيرقليوس القائد العامّ لجيش الإمبراطور غاليانوس، و استقلّت بالملك، فامتدّ حكمها من الفرات إلىٰ بحر الروم و من صحراء العرب إلىٰ آسيا الصغرىٰ، و استولت علىٰ مصر مدّة، و تُوفّيت حوالي سنة ٣٥٨ ق هـ.
و للأخباريّين أحاديث و أقاصيص عن الزبّاء، انظر: شيئاً من أخبارها في أمثال العرب للضبّيّ، ص ١٤٣؛ الأغاني، ج ١٥، ص ٣٠٦ ـ ٣١٠؛ الأعلام، ج ٣، ص ٤١؛ المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٥، ص ١٠٣.

٢. في «ألف، ج، ر، ص، ط»: «جذع».

٣. النصّ واحد من الأمثال العربيّة، و قصّته أنّ الزبّاء قَتلت جَذيمة الأبرش، فجاء نديمه قَصير بن سعد إلىٰ عمرو ابن أخت جَذيمة مستأثراً و قال: اقطع أنفي و أظهر للناس أنّك فعلت ذلك لإشارتي علىٰ قتل جَذيمة، ففعل عمرو، و قصد قَصير إلى الزبّاء كالهارب إليها و قال: إنّما فُعل بي ذلك من أجلك. فوثقت به و أكرمته حتّىٰ تمكّن قَصير من قتلها بعد قصّة طويلة.
و قد ورد المَثل بعين الألفاظ في أمثال العرب للضبّيّ، ص ١٤٦؛ الدرّة الفاخرة، ج ١، ص ١٠٦؛ الوسيط في الأمثال، ص ٢٠٣؛ الأمثال للهاشميّ، ص ٢١٦؛ مجمع الأمثال، ج ٢، ص ١٩٦.
و برواية أُخرىٰ في مجمع الأمثال، ج ١، ص ٢٣٣: «لِمَكرٍ ما جَدَعَ قَصيرٌ أنفَه»، و في المستقصىٰ، ج ٢، ص ٢٤٠: «لأمرٍ ما حَزَّ قَصيرٌ أنفَه».

٤. عجز بيت لأنس بن مُدركة الخثعميّ، و هو جاهليّ، جرىٰ مثَلاً. و البيت كاملاً:

عَزَمتُ علىٰ إقامةِ ذي صَباحٍ ‏ ‏ لأمرٍ مّا يُسوَّدُ مَن يَسودُ

قال البغداديّ: «يَقولُ: عزَمتُ علَى الإقامة إلىٰ وقت الصباح؛ لِأنّي قد وجدتُ الرأي و الحزم قد أوجبا ذلك. ثمّ قال: «لأمرٍ ما يُسوَّدُ مَن يَسودُ» يُريدُ: أنّ الذي يُسوِّدُه قومُه لا يُسوِّدونه إلّا لشيء مِن الخصال الجميلة و الأُمور المحمودة، رآها قومه فيه، فسوّدوه لأجلها». خزانة الأدب، ج ٣، ص ٨٩ ـ ٩٠.

٢٨ ممّا يُمكِنُ أن يُستَشهَدَ به علىٰ ذلكَ مِن القُرآنِ قولُه تَعالىٰ: ﴿حَتّىٰ إذا جاءَ أمْرُنا وَ فارَ التَّنُّورُ﴾[١]، و إنّما يُريدُ اللّٰهُ تَعالىٰ بذلكَ الأهوالَ و العَجائبَ التي فَعَلَها جَلَّ اسمُه و خَرَقَ بها العادةَ، و قولُه تَعالىٰ: ﴿أتَعْجَبينَ مِنْ أمْرِ اللّٰهِ﴾[٢]، و أرادَ الفعلَ لا مَحالةَ[٣].

و إذا صَحَّت هذه الجُملةُ، و كانَ ظاهرُ استعمالِ أهلِ اللغةِ اللفظةَ في شَيئَينِ أو أشياءَ يَدُلُّ علىٰ أنّها حقيقةٌ فيهما و مُشتَرَكةٌ بَينَهما إلّا أن يَقومَ دليلٌ قاهرٌ يَدُلُّ[٤] علىٰ أنّه مَجازٌ في أحَدِهما ـ و قد بَسَطنا هذه الطريقةَ في مَواضعَ كَثيرةٍ مِن كلامِنا، و ستَجيءُ[٥] مشروحةً مُستَوفاةً في مَواضعِها مِن كِتابِنا هذا[٦] ـ، وَجَبَ القَطعُ علَى اشتراكِ هذه اللفظةِ بَينَ الأمرَينِ، و وَجَبَ علىٰ مَن ادَّعىٰ أنّها مَجازٌ في أحَدِهما الدليلُ[٧].

⇔ و قد ورد البيت بالألفاظ في الحيوان، ج ٢، ص ٨١؛ البيان و التبيين، ج ٢، ص ٣٥٢؛ المخصَّص، ج ١، ق ٢، ص ١٥٨. و ورد العجز وحده في رسالة أمثال العرب المنسوبة إلىٰ ابن سلّام (في مجموعة التحفة البهيّة، ص ١٣)؛ مجمع الأمثال، ج ٢، ص ١٩٦.

و في الكتاب لسيبويه، ج ١، ص ٢٢٧؛ و المقتضب، ج ٤، ص ٣٤٥: «لشيء ما» بدلاً من «لأمر ما». و في «ألف»: «تَسوَّدَ مَن تَسوَّدْ».

١. هود (١١) : ٤٠.

٢. هود (١١) : ٧٣.

٣. و استُشهد بآيات أخر؛ مثل قوله تعالىٰ: ﴿و ما أمرُ فِرعَونَ برَشيدٍ﴾ و ﴿و ما أمرُنا إلّا واحدةٌ كلَمحٍ بالبَصَرِ﴾ و قوله: ﴿تَجرى فى البَحرِ بأمرِه﴾، راجع: المحصول، ج ٢، ص ١١.

٤. في «ألف، س»: - «يدلّ».

٥. في «ب، س»: «سيجيء».

٦. راجع: الذريعة، ج ١، ص ٢١٢، كلام المصنّف و الهامش رقم ٦، و ص ٤٤٤ ـ ٤٤٨.

٧. قال الشيخ الطوسيّ: «الجواب عنه أن يُقال: إنّ ذلك كلّه مجاز، و ليس لنفس الاستعمال دلالةٌ على الحقيقة، لأنّ المجاز أيضاً مستعمَل كالحقيقة»؛ العُدّة، ج ١، ص ١٦١. و انظر: الهامش المتقدّم. ⇔

فإن قالوا: قد استُعمِلَ لفظُ الخبرِ فيما لَيسَ بخبرٍ علَى الحقيقةِ، كَما قالَ الشاعرُ:

تُخبِرُني العَينانِ ما القَلبُ كاتِمُ[١]

قُلنا: قد بيّنّا أنّ ظاهرَ الاستعمالِ يَدُلُّ علَى الحقيقةِ إلّا أن تَقومَ[٢] دَلالةٌ، و لَو خُلّينا و ظاهرَ استعمالِ لفظةِ الخبرِ في غَيرِ القولِ لَحَكمنا فيه بالحقيقةِ، لكِنّا ٢٩
عَلِمنا ضَرورةً مِن مَذاهبِ القومِ أنّهم لذلكَ[٣] مُستَعيرونَ و[٤] مُتَجوِّزونَ، فانتَقَلنا عمّا يوجِبُه ظاهرُ الاستعمالِ، و لَيسَ ذلكَ مَعَنا في استعمالِهم لفظةَ[٥] الأمرِ في الفعلِ.

⇔ و قال العلّامة: «احتجّ السيّد بالاستعمال و حسن الاستفهام و بالجمع». مخطوطة منتهى الوصول، الورقة ١٩، ب. و لعلّه حكاه عن كتاب آخر للسيّد لم يصل إلينا.
و قد حكىٰ غيره أدلّة أُخرىٰ للقول بالاشتراك و المناقشة فيها. انظر: المعتمَد، ج ١، ص ٤٧ ـ ٤٩؛ الإحكام للآمِديّ، ج ٢، ص ١٣٦؛ نهاية الوصول للعلّامة الحلّيّ، ج ١، ص ٣٦٠ ـ ٣٦٣.

١. و هو شَطر بيت، و تمامه: و ما جُنَّ بالبغضاءِ و النَّظر الشَّزرِ.
و قد ورد بروايات مختلفة و نُسب إلىٰ غير واحد؛ ففي أخلاق الوزيرين لأبي حيّان التوحيديّ (ص ٥٥٠) و الصداقة و الصديق له (ص ٩٨): «تُحدّثني» من غير عزو في الأوّل و منسوباً إلىٰ سوَيد الصامت في الثاني، و نسَبه أبو الحسن الجرجانيّ في الوساطة بين المتنبيّ و خصومه (ص ٢٩٩) إلى الثقفيّ من المتقدّمين. و أنشده ابن وكيع: «تُبينُ لكَ» من غير عزو في المنصف للسارق و المسروق منه (ص ٧٩٨)، و مثله الزمخشريّ في ربيع الأبرار (ج ١، ص ٤٠١). و رواه الشريف الرضيّ في حقائق التأويل (ص ٣٢٤) و الميدانيّ في مجمع الأمثال (ج ٢، ص ٢٤٠): «تُحدّثني عيناك»، و نسبه الأخير إلىٰ أبي جندل الهُذليّ. و نسبه الواحديّ في شرحه لديوان المتنبيّ (ديوان المتنبي، ص ١١٢) و بعده العُكبَريّ في شرح ديوان المتنبي (ج ١، ص ٢٥٣) إلى ابن الروميّ، و لم نجده في ديوان ابن الرومي بتحقيق أحمد حسن بسج.

٢. في غير «ش، ص»: «يقوم».

٣. في «س»: - «لذلك»، و في «ط»: «كذلك».

٤. في «ب، ج، ر، ص، ط»: - «و».

٥. في «ر»: «لفظ».

[أدلّةُ القائلينَ باختصاصِ الأمرِ بالقولِ]

و قد تَعلَّقَ المُخالِفُ لنا في هذه المسألةِ بأشياءَ:

منها: أنّ الأمرَ يُشتَقُّ منه في اللغةِ العربيّةِ الوصفُ لفاعلِه بأنّه آمِرٌ[١]، و هذا لا يَليقُ إلّا بالقولِ دونَ الفعلِ؛ لأنّهم لا يُسمّونَ مَن فَعَلَ فعلاً لَيسَ بقَولٍ بأنّه آمِرٌ[٢].

و منها: أنّه لَو كانَ اسماً للفعلِ في الحقيقةِ لَاطَّرَدَ في كُلِّ فعلٍ حتّىٰ يُسمَّى الأكلُ و الشربُ بأنّه أمرٌ؛ ألا تَرىٰ أنّ القولَ لمّا كانَ أمراً، اطَّرَدَ في كُلِّ ما هو بصِفتِه[٣]؟

و منها: أنّ مِن شأنِ الأمرِ أن يَقتَضيَ مأموراً و مأموراً به، كَما يَقتَضي الضربُ ذلكَ، و معلومٌ أنّ ذلكَ لا يَليقُ إلّا بالقولِ دونَ الفعلِ.

و منها: أنّ الأمرَ يَدخُلُ فيه الوصفُ بمُطيعٍ و عاصٍ، و ذلكَ لا يَتأتّىٰ إلّا في القولِ[٤].

و منها: أنّ الأمرَ نَقيضُه النهيُ، فإذا لَم يَدخُلِ النهيُ إلّا في الأقوالِ دونَ الأفعالِ، فكذلكَ الأمرُ[٥].

---

١. قال الباقلّانيّ في جملة ما يُعرف به الحقيقة عن المجاز: «الثاني أن يكون ما جرىٰ عليه الاسم حقيقة يُستحقّ منه الاشتقاق، فإذا امتنع الاشتقاق منه عُلم أنّه مجاز، نحو تسمية الفعل و الشأن أمراً علىٰ وجه المجاز». التقريب و الإرشاد، ج ١، ص ٣٥٥. و انظر: التلخيص لإمام الحرمين، ج ١، ص ١٨٩؛ الإحكام للآمِديّ، ج ١، ص ٣٢.

٢. حكاه أبو الحسين في المعتمَد، ج ١، ص ٤٧؛ و القاضي أبو يعلىٰ في العُدّة، ج ١، ص ٢٢٣؛ و الشيخ الطوسيّ في العُدّة، ج ١، ص ١٦١.

٣. الفصول للجصّاص، ج ٣، ص ٢١٨؛ المعتمَد لأبي الحسين البصريّ، ج ١، ص ٤٦. و قال الشيخ الطوسيّ في العُدّة (ج ١، ص ١٦٠): «ألا ترى أنّه لا يُسمّى الأكل و الشرب و القيام و القعود بأنّه أمر؟ و إنّما يُقال لجملة أحوال الإنسان إنّه أمر، فيُقال: «أمره مستقيم»، و «أمره مضطرب»؛ و أمّا تفاصيل الأفعال فلا توصف بذلك».

٤. حكاه في المعتمَد، ج ١، ص ٤٧.

٥. الفصول للجصّاص، ج ٣، ص ٢١٨؛ و حكاه في المحصول، ج ٢، ص ١٠.

٣٠ **و منها:** أنّ الأمرَ يَمنَعُ منه[١] الخَرَسُ و السكوتُ؛ لأنّهم يَستَهجِنونَ في الأخرَسِ و الساكتِ أن يَقولوا: «وَقَعَ منه أمرٌ»، كَما يَستَهجِنونَ أن يَقولوا: «وَقَعَ منه خبرٌ، أو ضَربٌ مِن ضُروبِ الكلامِ»[٢].

و منها: أنّ لفظةَ الأمرِ لَو كانَت مُشتَرَكةً بَينَ القولِ و الفعلِ، لَم تَخلُ مِن أن تُفيدَ[٣] فيهما فائدةً واحدةً، أو فائدتَينِ مُختَلِفتَينِ. و في تَعذُّرِ الإشارةِ إلىٰ فائدةٍ تَعُمُّهما، أو فائدتَينِ تَخُصُّ كُلَّ واحدةٍ منهما، دَلالةٌ علىٰ فَسادِ كَونِ هذه اللفظةِ حقيقةً في الأمرَينِ[٤].

[رَدُّ أدلّةِ القائلينَ باختصاصِ الأمرِ بالقولِ]

فيُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به أوّلاً مِن دَلالةِ الاشتقاقِ: ما أنكَرتم أن يَكونَ الاشتقاقُ الذي أوجَبَه أهلُ اللغةِ لفاعلِ الأمرِ[٥] الذي هو قولٌ دونَ ما لَيسَ بقَولٍ مِن الأفعالِ؟ و معلومٌ ضَرورةً أنّهم إنّما اشتَقّوا آمِراً مِن الأمرِ الذي هو القولُ، فأيُّ دَلالةٍ في ذلكَ علىٰ أنّ الفعلَ لا يُسمّىٰ أمراً؟ و مَن الذي يَحفَظُ عن أهلِ اللغةِ القولَ بأنّ كُلَّ ما يوصَفُ بأنّه أمرٌ علَى الحقيقةِ يوصَفُ فاعلُه بأنّه آمِرٌ؟ و إذا لَم يَكُن هذا محفوظاً عنهم و لا منقولاً، فلا دَلالةَ فيما ذَكروه.

٣١ و هذه الطريقةُ توجِبُ عليهم أن يَكونَ[٦] لفظةُ «عَينٍ» غَيرَ مُشتَرَكةٍ، لأنّ لقائلٍ أن

---

١. في «ج، ر، ص، ط»: -«منه»، و في المطبوع: «من».
٢. حكاه في المحصول، ج ٢، ص ١٠.
٣. في «ر، ط» و المطبوع: «يفيد».
٤. و قد ذُكرت أدلّة أُخرىٰ لنفي الاشتراك. انظر: العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ١٦٠ ـ ١٦١؛ المحصول، ج ٢، ص ٩ ـ ١٠.
٥. في حاشية «ألف» و المطبوع: + «إنّما هو».
٦. في «ص» و المطبوع: «تكون».

يَقولَ: إنّ هذه اللفظةَ إنّما تَجري علىٰ ما يُشتَقُّ منه أَعيَنُ و عَيناءُ[١]، و هذا لا يَليقُ إلّا[٢] بالجارحةِ، فيَجِبُ أن تَكونَ مقصورةً[٣] عليها. و بمِثلِ ما يَدفَعونَ به هذا القولَ يُدفَعُ[٤] قولُهم[٥].

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثانياً: نَحنُ نَقولُ بما ظَنَنتم أنّنا[٦] نَمنَعُ[٧] منه، و لا نُفرِّقُ بَينَ وقوعِ هذا الاسمِ الذي هو «الأمرُ» علَى الأفعالِ كُلِّها علَى اختلافِها و تَغايُرِها، و إلّا فضَعوا أيدِيَكم علىٰ أيِّ فعلٍ شِئتم، فإنّا نُبيِّنُ أنّ أهلَ اللغةِ لا يَمتَنِعونَ مِن أن يُسَمّوه أمراً[٨].

---

١. أي مَن يوصف بسَعة العين أو بعِظم سَواد العين و سَعتها، انظر: العين، ج ٢، ص ٢٥٢ (عين)؛ المحكم و المحيط الأعظم، ج ٢، ص ٢٤٩ (عين).

٢. في المطبوع: - «إلّا».

٣. في «س»: «يكون مقصوراً».

٤. في «س»: «ندفع».

٥. و أجاب إمام الحرمين بأنّ التمسّك بالاشتقاق مبنيّ على الأغلب، و ليس بمطّرد في جميع الحقائق و المجازات، انظر: التلخيص، ج ١، ص ١٨٩.
و انظر اعتراض العلّامة الحلّيّ عليه في نهاية الوصول، ج ١، ص ٣٦٦.

٦. في «ج» و المطبوع: «أنّا».

٧. في «ب»: «نمتنع».

٨. قال الآمِديّ: «لا نسلّم امتناع إطلاق الأمر على الأكل و الشرب، و إن سُلّم ذلك فعدم اطّراده في كلّ فعل إن كان ممّا يمنع من كونه حقيقة في بعض الأفعال فعدم اطّراده في كلّ قول ممّا يمنع من كونه حقيقة في القول المخصوص، و هو غير مطّرد في كلّ قول ـ علىٰ ما لا يخفىٰ ـ. و إن كان لا يمنع من ذلك في القول فكذلك في الفعل.
فإن قيل: إنّما يجب اطّراد الاسم في المعنى الذي كان الاسم حقيقة فيه لا في غيره، و الأمر إنّما كان حقيقة في القول المخصوص لا في مطلق قول، و ذلك مطّرد في ذلك القول، فمثله لازم في الأفعال؛ إذ للخصم أن يقول: إنّما هو حقيقة في بعض الأفعال، لا في كلّ فعل». الإحكام، ج ٢، ص ١٣٥.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثالثاً: إنّ اقتضاءَ الأمرِ لمأمورٍ و مأمورٍ به إنّما هو في
الأمرِ الذي هو القولُ دونَ الفعلِ، و إنّما كانَ كذلكَ لأنّ الأمرَ له تَعلُّقٌ بغيرِ فاعلِه،
و الفعلَ لا تَعلُّقَ له بغيرِ فاعلِه، فلذلكَ احتاجَ الأمرُ بمعنَى القولِ[1] مِن مـأمورٍ بـه
و مأمورٍ إلىٰ ما لا يَحتاجُ إليه الفعلُ و إن سُمّيَ أمراً. و أنتم لا يُمكِنُكم أن تَنقُلوا عن ٣٢
أهلِ اللغةِ أنّ كُلَّ ما سُمِّيَ أمراً ـ و إن لَم يَكُن قولاً ـ يَقتَضي مأموراً به و مأموراً.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به رابعاً: إنّ الوصفَ بالطاعةِ و المعصيةِ أيضاً لا يَليقُ إلّا
بالأمرِ الذي هو القولُ للعِلّةِ التي ذَكرناها، و هو أنّ المُطيعَ مَن فَعَلَ مـا أُمِـرَ بـه،
و العاصيَ مَن خالَفَ ما أُمِرَ به، و الأمرُ الذي هو الفعلُ لا يَقتَضي طاعةً و لا معصيةً،
لأنّه لا يَتعلَّقُ بمُطيعٍ و لا عاصٍ.

علىٰ أنّ قولَهم: «إنّ دخولَ الطاعةِ و المعصيةِ علامةٌ لكَونِ الأمرِ أمراً» يَنتَقِضُ
بقَولِ القائلِ لغُلامِه: «أُريدُ أن تَسقيَني الماءَ»، و نَحنُ نَعلَمُ أنّه إذا لَم يَفعَلْ يوصَفُ
بأنّه عاصٍ و إذا فَعَلَ يوصَفُ بأنّه مُطيعٌ، و قد عَلِمنا أنّ قولَه: «أُريدُ أن تَفعَلَ» لَيسَ
بأمرٍ؛ لفَقدِ صيغةِ الأمرِ فيه، فبَطَلَ أن تَكونَ الطاعةُ أو المعصيةُ موقوفةً علَى الأمرِ.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به خامساً: إنّما[2] النهيُ نَقيضُ الأمرِ الذي هو القولُ دونَ
الفعلِ، فمِن أينَ لكُم أنّ النهيَ نَقيضُ كُلِّ ما سُمّيَ[3] أمراً و إن لَم يَكُن قولاً؟ و الذينَ ٣٣
قالوا لنا مِن أهلِ اللغةِ: «إنّ النهيَ نَقيضُ الأمرِ»، هُم الذينَ قالوا لنا: «إنّ الفعلَ يُسمّىٰ
بأنّه أمرٌ» و جَرىٰ ذلكَ في كلامِهم و أشعارِهم.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به سادساً: إنّ الخَرَسَ و السكوتَ يَمنَعانِ مِن الأمرِ الذي

---

١. في «ألف، ب، ج، ر، ص، ط»: – «بمعنى القول».

٢. في المطبوع: «إنّ».

٣. في «ألف»: «يُسمّىٰ».

هو القولُ، و لا يَمنَعانِ مِن الأمرِ الذي هو الفعلُ، يَدُلُّ علىٰ هذا أنّا نَقولُ في الأخرَسِ: «إنّ أمرَه مُستَقيمٌ أو غيرُ مُستَقيم»، و «رأَيتُ منه أمراً جَميلاً أو قَبيحاً»، و كذلكَ في الساكتِ. و يوضِحُ ما ذَكرناه أنّه لَو كانَ الأخرَسُ لا يَقَعُ منه ما يُسمّىٰ أمراً مِن الأفعالِ كَما لا يَكونُ آمِراً، لَوَجَبَ أن يَستَقبِحوا وَصفَ فعلِه بأنّه أمرٌ كَما استَقبَحوا وَصفَه بأنّه آمِرٌ، و قَد[1] عَلِمنا الفَرقَ بَينَ الأمرَينِ ضَرورةً.

و لِمَن خالَفَ في اشتراكِ لفظةِ «عَينٍ» أن يَطعَنَ بمِثلِ ما ذَكروه فيَقولَ: «إنّ هذه
٣٤ اللفظةَ تَجري علىٰ ما يؤثِّرُ فيه العَمىٰ و الآفةُ، و هذا لا يَليقُ إلّا بالجارِحةِ؛ فيَجِبُ أن تَكونَ مُختَصّةً[2] بها». و لا جوابَ عن هذا الطعنِ إلّا ما قَدَّمناه مِن الجوابِ عن طَعنِهم.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به سابعاً: إنّا لا نَدَّعي أنّ الفائدةَ واحدةٌ فيما سُمِّيَ أمراً مِن القولِ و سُمِّيَ أمراً مِن الفعلِ، بَل نَدَّعي اختلافَهما. و يَجري وقوعُ هذه التسميةِ علَى المُختَلِفِ مَجرىٰ وقوعِ قولِهم: «عَينٌ» علىٰ أشياءَ مُختَلِفةٍ لا تُفيدُ في كُلِّ واحدٍ منها[3] فائدتَها في الآخَرِ؛ لأنّ العَينَ التي هي الجارِحةُ لا تُشارِكُ العَينَ التي هي الذهَبُ أو عَينَ الماءِ في فائدةٍ واحدةٍ، بَل الفوائدُ مُختَلِفةٌ؛ و كذلكَ لفظةُ «أمرٍ» تُفيدُ تارةً القولَ الذي له الصيغةُ المُعيَّنةُ و تارةً الفعلَ، و هُما فائدتانِ مُختَلِفتانِ، و لهذا نَقولُ: إنّ هذه اللفظةَ تَقَعُ علىٰ كُلِّ فعلٍ، و لا تَقَعُ إذا استُعمِلَت في القولِ علىٰ كُلِّ قولٍ حتّىٰ يَكونَ[4] بصيغةٍ مخصوصةٍ.

---

١. في غير «س، ش»: «فقد».
٢. في «ص» و المطبوع: «مخصّصة».
٣. في «س»: + «فائدة غير».
٤. في «ب»: «تكون».

فَصلٌ

في وجوبِ اعتبارِ الرُتبةِ في الأمرِ

اِعلَمْ أنّه لا شُبهةَ في اعتبارِها[١]؛ لأنّهم يَستَقبِحونَ قولَ القائلِ: «أَمَرتُ الأَميرَ، أو نَهَيتُه»[٢]،

---

١. كما هو اختيار أبي علي و أبي هاشم الجبّائيين و الجصّاص و الشيخ المفيد و القاضي عبد الجبّار و القاضي عبد الوهّاب و الشيخ الطوسي، و حكي عن أهل اللغة و جمهور أهل العلم و جمهور المعتزلة.

و خالف القاضي الباقلّانيّ في ذلك قائلاً: «الأولى أنّه يصحّ عندنا أمر الآمر لمن هو مثله وفوقه في الرتبة، و النظر في هل تجب طاعة من هذه حاله فيما أمر به أم لا ليس من الكلام في صحّة وقوعه لمن هو فوقه في شيء». و حكي عن المتكلّمين و جمهور الأشعريين.

و ذهب أبو الحسين البصري إلى اشتراط الاستعلاء، و ادّعى علاء الدين السمرقندي الاتّفاق عليه.

و في رسالة الحدود و الحقائق المنسوبة إلى السيد: «الأمر هو قول القائل لغيره: «افعل» أو ما جرى مجراه على جهة الاستعلاء إذا أراد منه الفعل».

انظر: الفصول في الأُصول، ج ٢، ص ٨١؛ التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٨؛ التذكرة بأصول الفقه، ص ٣٢؛ المغني، ج ١٧، ص ١٠٨؛ المعتمَد، ج ١، ص ٤٩؛ رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٢٦٣؛ العُدّة لأبي يعلى، ج ١، ص ٢٢٣؛ العدة للشيخ الطوسي، ج ١، ص ١٥٩؛ ميزان الأُصول، ص ٨٩؛ المحصول، ج ٢، ص ٣٠؛ شرح تنقيح الفصول، ص ١٣٦ ـ ١٣٧؛ نفائس الأُصول، ج ٣، ص ١١٢٢؛ مخطوطة الحاوي، ج ١، ص ١٠٠.

و هناك قول باشتراطهما، و لتفصيل الأقوال راجع: البحر المحيط، ج ٢، ص ٨٣ ـ ٨٤.

٢. في حاشية «ألف»: «في هذا نظر؛ فإنّه يدلّ على عدم اعتبار الرتبة في الأمر، إذ لو كانت معتبرة لم يكن هذا أمراً، فلا يكون مستقبَحاً».

↔

و لا يَستَقبِحونَ أن يَقولوا[١]: «أَخبَرتُه، أو سألتُه»؛ فدَلَّ علىٰ أنّها مُعتَبَرةٌ، و يَجِبُ أن لا يُطلَقَ[٢] إلّا إذا كانَ الآمِرُ أعلىٰ رُتبةً مِن المأمورِ[٣]، فأمّا إذا كانَ دونَ رُتبتِه، أو كانَ مُساوياً له، فإنّه لا يُقالُ: «أَمَرَه»[٤].

و النهيُ جارٍ مَجرَى الأمرِ في هذه القضيّةِ[٥].

و ما له معنَى الأمرِ و صيغتُه مِن الشفاعةِ تُعتَبَرُ[٦] أيضاً فيه الرُّتبةُ؛ لأنّهم يَقولونَ:

⇔ و قال الغزاليّ: «بل يُتصوّر من العبد و الولد أمر السيّد و الوالد و إن لم تجب عليهما الطاعة، فليس من ضرورة كلّ أمر أن يكون واجب الطاعة، بل الطاعة لا تجب إلّا للّٰه تعالىٰ. و العرب قد تقول: فلان أمر أباه، و العبد أمر سيّده، و من يُعلم أنّ طلب الطاعة لا يحسن منه، فيرون ذلك أمراً و إن لم يستحسنوه». المستصفىٰ، ص ٢٠٢.

١. في «ألف»: «يقول».

٢. في «ب، ج» و المطبوع: «لا تُطلق».

٣. و في هداية المسترشدين: «إنّ المعتبر من العلوّ هو العلوّ العرفيّ علىٰ نحو يصحّح الأمر، و كأنّ المعتبر منه ارتفاع يقضي بالتزام طاعته في العرف، لا خصوص العلوّ الذي يوجب طاعته عقلاً أو شرعاً، كما هو ظاهر من ملاحظة الاستعمالات العرفيّة في إطلاق الأمر علىٰ طلب السلطان من الرعيّة، و الرئيس من المرؤوسين، و المخدوم من الخدّام، مع عدم وجوب الطاعة هناك بشيء من الوجهين في شيء منها، و إن لزمت طاعتهم بملاحظة العرف». هداية المسترشدين، ج ١، ص ٥٨١. و قال أبو الحسين البصريّ بعد اشتراط أن يكون «علىٰ طريق العلوّ»: «و هو أَولىٰ من ذكر علوّ الرتبة؛ لأنّ من قال لغيره: «افعل» علىٰ سبيل التضرّع إليه و التذلّل لا يُقال: إنّه أمره، و إن كان أعلىٰ رتبة من المقول له. و من قال لغيره: «افعل» علىٰ سبيل الاستعلاء عليه لا علىٰ سبيل التذلّل له، يُقال: إنّه أمر له، [كذا، و الظاهر: أمره] و إن كان أدنىٰ رتبة منه». المعتمَد، ج ١، ص ٤٩.

٤. فإنّه إن كان علىٰ وجه الخضوع فهو السؤال و الطلب و الدعاء، و إن كان علىٰ وجه التساوي فهو الالتماس. انظر: الكتاب لسيبويه، ج ١، ص ١٤٢؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ١٦٣؛ المحصول لفخر الدين الرازيّ، ج ١، ص ٢٣١.

٥. قال القَرافيّ: «لم أر لهم مثل هذا الخلاف في النهي فتركته، و تلزمهم التسوية بين البابين». شرح تنقيح الفصول، ص ٣٥.

٦. في «ب، ج، س، ط»: «معتبر».

«شَفَعَ الحارسُ إلَى الأميرِ»، و لا يَقولونَ: «شَفَعَ الأميرُ إلَى الحارسِ»، و الشفاعةُ[١] إنّما يُعتَبَرُ فيها الرُّتبةُ بَينَ الشافعِ و المشفوعِ إليه، كَما أنّ الأمرَ إنّما تُعتَبَرُ فيه الرُّتبةُ بَينَ الآمِرِ و المأمورِ. و لا اعتبارَ بالرُّتبةِ في المشفوعِ فيه، علىٰ ما ظَنَّه مَن خالَفَنا في الوَعيدِ[٢]؛ لأنّ الكلامَ علىٰ ضَربَينِ: ضَربٌ لا تُعتَبَرُ فيه الرُّتبةُ، و ضَربٌ تُعتَبَرُ فيه الرُّتبةُ[٣]؛
فما اعتُبِرَت فيه الرُّتبةُ إنّما اعتُبِرَت بَينَ المُخاطِبِ و المُخاطَبِ، دونَ مَن يَتعلَّقُ ٣٦
الخِطابُ به، و لذلكَ جازَ أن يَكونَ أحَدُنا شافعاً لنفسِه و في حاجةِ نَفسِه، و لَو اعتُبِرَت

---

١. في غير «ألف، س، ش»: «فالشفاعة».

٢. استدلّ المصنّف في مسألة نفي القطع علىٰ أنّ من جمع بين الإيمان و الفسق يُعاقَب لا مَحالة علىٰ فسقه، بل يجوز أن يغفر اللّٰه تعالىٰ له ذنبه و يسقِط تفضّلاً عقابَه أو بشفاعة النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آلِه، بأنّه «لا خلاف بين الأمّة في أنّ للنبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله شفاعة مقبولة، و قد دلّ الدليل علىٰ أنّ الشفاعة لا تكون إلّا في إسقاط العقاب المستحَقّ، و أنّ سقوط العقاب عند الشفاعة تفضّل لا واجب، و في ثبوت ذلك دلالة علىٰ تجويز العفو عن عصاة أهل الإيمان، بل يدلّ علىٰ وقوع العفو عن جماعة غير معيّنة من عصاة أهل الإيمان، من حيث علمنا أنّ شفاعة النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله واقعة لا مَحالة و مؤثّرة قطعاً... [و] لا تخلو الشفاعة من أن تكون حقيقة في إسقاط الضرر دون غيره، أو في زيادة المنافع دون غيرها، أو في الأمرين. و القسم الأوّل هو الصحيح. و الثاني يقتضي أنّ من سُئل في إسقاط ضرر عن غيره لا يُسمّىٰ شافعاً، و لا خلاف في تسميته بذلك. و يُفسد القسم الثالث أنّه يوجب أن نكون شافعين في النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله إذا سألنا اللّٰه تعالى الزيادة في درجاته و كراماته، و معلوم أنّ أحداً لا يُطلق ذلك لفظاً و لا معنىً.
و ليس لهم أن يقولوا: إنّما لم نكن شافعين فيه صلّى اللّٰه عليه و آله و كان شافعاً فينا لأجل رتبته علينا»، ثمّ ذكر تفصيل ما استدلّ به هنا. الذخيرة، ص ٥٠٤ ـ ٥٠٧. و انظر: رسائل الشريف المرتضىٰ، ج ١، ص ١٥٠ ـ ١٥١.

٣. قال المصنّف في فصل «أنّ الآمر لا يدخل تحت أمره»: «اعلم أنّ الرتبة إذا اعتُبرت بين الآمر و المأمور ـ علىٰ ما بيّنّا ـ لم يجز أن يأمر الإنسان نفسه منفرداً و لا مجتمعاً مع غيره». الذريعة، ج ١، ص ١٥٩. و انظر: البحر المحيط، ج ٢، ص ١٤١.

الرُّتبةُ في المشفوعِ فيه لَما جازَ ذلكَ، كَما لا يَجوزُ أن يَكونَ آمِراً نَفسَه و ناهيَها[۱].

و قد تَعلَّقَ مَن خالَفَنا بأشياءَ:

أوّلُها: أنّهُم حَمَلوا الأمرَ علَى الخبرِ في إسقاطِ الرُّتبةِ.

و ثانيها: قولُه تَعالىٰ: ﴿**ما لِلظّالِمينَ مِنْ حَميمٍ وَ لاٰ شَفيعٍ يُطاعُ**﴾[۲]، و الطاعةُ تُعتَبَرُ فيها الرُّتبةُ كالأمرِ.

و ثالثُها: قولُ الشاعرِ:

رُبَّ مَن أَنضَجتُ غَيظاً صَدرَهُ[۳] قَد تَمَنّىٰ لِيَ مَوتاً لَم يُطَعْ[٤]

و الموتُ مِن فعلِ اللّٰهِ تعالىٰ، و الطاعةُ لا تَجوزُ عليه سُبحانَه و تَعالىٰ عندَ مَن اعتَبَرَ الرُّتبةَ[٥].

---

۱. و في حاشية «ألف، س»: رُوي أنّ المأمون قال للرضا عليه السلام: «ما المانع أن يكون قوله تعالىٰ: ﴿**فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَ أَبْناءَكُمْ وَ نِساءَنا وَ نِساءَكُمْ وَ أَنْفُسَنا وَ أَنْفُسَكُمْ**﴾ أن أراد بأنفسنا نفس الرسول صلّى اللّٰه عليه و آله؟»، فقال الرضا عليه السلام: «الإنسان لا يجوز أن يأمر نفسه و لا يجوز أن يدعو نفسه»، فقال المأمون: «إذا ورد الجواب بطل السؤال، و هذا جواب سديد».

۲. غافر (٤٠): ۱۸.

۳. في المطبوع: «قلبه».

٤. إنضاجُ اللحم جعلُه بالطبخ مستوياً يمكن أكله و يحسن، و هو هنا كناية عن الكَمَد الحاصل للقلب. و «غيظاً» إمّا مفعول لأجله و إمّا تمييز عن النسبة.

و البيت من قصيدة من أبرز قصائد سوَيد بن أبي كاهل اليَشكُريّ، و هو شاعر متقدّم مخضرم، عاش إلىٰ ما بعد سنة ٦٠ من الهجرة. عدّه ابن سلّام في الطبقة السادسة من الجاهليّين مع عنترة. و رُوي ـ كما في المطبوع ـ: «قلبه» موضع «صدره» المراد به قلبه. انظر: المفضّليّات، ص ۱۹۸؛ طبقات فحول الشعراء، ج ۱، ص ۱٥۲؛ الشعر و الشعراء، ج ۱، ص ٤۱۱؛ الأغاني، ج ۱۳، ص ۱۱۲؛ خزانة الأدب، ج ٦، ص ۱۲۳.

٥. و استُدلّ بأدلّة أُخرىٰ أيضاً، انظر: المحصول للرازيّ، ج ۲، ص ۳۰ ـ ۳۱؛ البحر المحيط، ج ۲، ص ۸٤.

فيُقالُ لهُم في الأوّلِ: لَو كانَ الأمرُ كالخبرِ في سُقوطِ اعتبارِ الرُّتبةِ لَجازَ أن يُقالَ: «أمَرتُ الأميرَ» كَما يُقالُ[1]: «أخبَرتُ الأميرَ»، فلمّا لَم يَجُز ذلك بانَ الفَرقُ.

و الجوابُ عن الثاني: أنّه استَعارَ للإجابةِ لفظةَ الطاعةِ بدَلالةِ أنّ أحَداً لا يَقولُ: «إنّ ۳۷
اللهَ تَعالىٰ أطاعَني في كذا» إذا أجابَه[2] إليه.

و أيضاً فإنّ ظاهرَ[3] القولِ يَقتَضي أنّه ما للظالمينَ مِن شَفيعٍ يُطاعُ، و لَيسَ يُعقَلُ[4] مِن ذلكَ نَفيُ شَفيعٍ يُجابُ.

فإذا قيلَ: فكُلُّ شَفيعٍ لا يُطاعُ علىٰ مَذهبِكم، كانَ في ظالمٍ أو في غيرِه؛ لأنّ الشفيعَ يَدُلُّ علَى انخفاضِ مَنزلتِه عن مَنزلةِ المشفوعِ إليه، و الطاعةُ تَقتَضي عَكسَ ذلكَ.

قُلنا: القولُ بدَليلِ الخِطابِ باطلٌ[5]؛ و غَيرُ مُمتَنِعٍ أن يُخَصَّ الظالمونَ بأنّهم[6] لا شَفيعَ لهُم يُطاعُ، و إن كانَ غَيرُهم بهذه المَنزِلةِ[7].

و أيضاً فيُمكِنُ أن يُريدَ[8] بـ«يُطاعُ» غيرَ اللّٰهِ تَعالىٰ مِن الزَّبانيةِ[9] و الخَزَنةِ، و الطاعةُ مِن هؤلاءِ لِمَن هو أعلىٰ مَنزِلةً منهم مِن الأنبياءِ عليهم السلامُ و المؤمنينَ صحيحةٌ واقعةٌ في مَوضِعِها[10].

---

۱. في «ألف»: «يقول» بدل «يقال» في الموضعين.

۲. في «ب، ج، ر، ص، ط»: «أجابني».

۳. في المطبوع: «فظاهر».

٤. في نهاية الوصول (ج ۱، ص ۳۸۸): «و لا يلزم».

٥. راجع: الذريعة، ج ۱، ص ٦۲٦.

٦. هكذا في المطبوع، و في النسخ: «بأنّه».

۷. في حاشية «ألف، ب»: «الصفة».

۸. في المطبوع: «أن يكون المراد».

۹. «الزبانية ملائكة موكّلون بتعذيب أهل النار». العين، ج ۷، ص ۳۷٤ (زبن).

۱۰. في المطبوع: «موقعها».

٣٨ **و الجوابُ عن الثالثِ:** أنّ الشاعرَ تَجوَّزَ و استَعمَلَ لفـظَةَ «يُـطِعْ» فـي مَـوضِعِ «يُجِبْ»؛ و هذه عادةُ الشعراءِ.

و أيضاً فيُمكِنُ أن يَكونَ إنّما تَمنّىٰ في عدوِّه أن يَقتُلَه بعضُ البَشَرِ ـ فقَد يُسمَّى القَتلُ مَوتاً و الموتُ قَتلاً؛ للتقارُبِ بَينَهما ـ فلَم يُطِعْه ذلكَ القاتلُ و لَم يُبلِغْه أُمنيّتَه.

و الشبهةُ في مِثلِ هذه المسألةِ ضَعيفةٌ جِدّاً[1].

---

١. قال أبو الحسين في تعداد أبواب الأوامر في أُصول الفقه: «منها أن ننظر: هل فائدته في الفعل واحدة أو أكثر؟ و إن كانت واحدة فهل هي وجوب الفعل أم لا؟» و عنوَنَ هذا الباب بـ «في أنّ قولنا اِفعَلْ ليس بمشترك على سبيل الحقيقة بين فائدتين»، و بهذا بيَّنَ الفرق بـين هـذا البـاب و الباب الآخر حول دلالة الأمر على الوجوب أو غيره. المعتمَد، ج ١، ص ٤٣، ٥٦، ٥٧.
و السيّد المرتضىٰ صنع مثله و جعل البحث في فصلين (انظر الفصل الذي سيأتي في ص ٥١)؛ بينما ذهب يحيى بن حمزة في تهذيبه لكتاب المعتمَد إلىٰ توحيد الفصلين و تقسيم الأُصوليّين في مسألة مفهوم «اِفعَلْ»: «إلى الذين ذهبوا إلىٰ أنّها دالّة علىٰ حقيقة مفردة، و لهم فيها مذاهب ثلاثة... [و] الفريق الثاني هم الذين ذهبوا إلىٰ دلالتها علىٰ حقيقة مشتركة، و لهم فيها مـذاهب ثلاثة». مخطوطة الحاوي لحقائق الأدلّة الفقهيّة، ج ١، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.
و في حاشية «ألف»: «المراد بالأمر طلب الفعل».

فَصلٌ
في صيغةِ الأمرِ

اختَلَفَ الناسُ في صيغةِ الأمرِ[1] فذَهَبَ الفقهاءُ كُلُّهم و أكثَرُ المُتَكلِّمينَ إلىٰ أنّ للأمرِ صيغةً مُفرَدةً مُختَصّةً به متَى استُعمِلَت في غَيرِه كانَت مَجازاً، و هي قولُ القائلِ لِمَن هو[2] دونَه في الرُّتبةِ: «اِفعَلْ»[3]. و ذَهَبَ آخَرونَ إلىٰ أنّ هذه اللفظةَ مُشتَرَكةٌ بَينَ الأمرِ و بَينَ الإباحةِ و هي حقيقةٌ فيهما، و مع الإطلاقِ لا يُفهَمُ

---

١. قال الغزاليّ: «قد حكىٰ بعض الأُصوليّين خلافاً في أنّ الأمر هل له صيغة؟ و هذه الترجمة خطأ؛ فإنّ قول الشارع: «أمرتُكم بكذا» و «أنتم مأمورون بكذا» أو قول الصحابيّ: «أمرتُ بكذا» كلّ ذلك صيغ دالّة على الأمر، و إذا قال: «أوجبتُ عليكم» أو «فرضتُ عليكم» أو «أمرتُكم بكذا» و «أنتم معاقَبون علىٰ تركه» فكلّ ذلك يدلّ على الوجوب؛ فليس في هذا خلاف، و إنّما الخلاف في أنّ قوله: «اِفعَلْ» هل يدلّ على الأمر بمجرّد صيغته إذا تجرّد عن القرائن؟ فإنّه قد يُطلق علىٰ أوجه». المستصفىٰ، ص ٢٠٤. و انظر: اعتراض الآمِديّ عليه في الإحكام، ج ٢، ص ١٤١.

و في حاشية «ألف»: «الخلاف في أنّ «اِفعَلْ»: هل يدلّ على الأمر بصيغته إذا تجرّد عن القرائن؟».

٢. في المطبوع: - «هو».

٣. كما هو اختيار أبي الحسن الكرخي؛ الجصّاص و الشيخ المفيد و الشيخ الطوسي. الفصول، ج ٢، ص ٨١؛ التذكرة، ص ٣٠؛ العدّة، ج ١، ص ١٦٤.

أحَدُهما، و إنّما يُفهَمُ واحدٌ دونَ صاحبِه بدَليلٍ[١]، و هو الصحيحُ[٢].

٣٩ و الذي يَدُلُّ عليه أنّ هذه اللفظةَ مُستَعمَلةٌ بِلا خِلافٍ في الأمرِ و الإباحةِ في التخاطُبِ و الشِّعرِ و القُرآنِ؛[٣] قالَ اللّٰهُ تَعالىٰ: ﴿أقيمُوا الصَّلاٰةَ﴾[٤] و هو آمِرٌ، و قالَ سُبحانَه و تَعالىٰ: ﴿وَ إذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا﴾[٥] و هو مُبيحٌ، و كذلكَ قولُه تَعالىٰ: ﴿فإذا قُضِيَتِ الصَّلاٰةُ فَانْتَشِرُوا فِى الْأَرْضِ﴾[٦] و الانتشارُ[٧] مُباحٌ و[٨] غيرُ مأمورٍ به، و ظاهرُ الاستعمالِ يَدُلُّ علَى الحقيقةِ إلّا أن تَمنَعَ دَلالةٌ. و ما نَراهم يَفزَعونَ إذا أرادوا أن يُبيحوا إلّا إلىٰ هذه اللفظةِ، كَما يَفزَعون إليها في الأمرِ.

و لا يَعتَرِضُ علىٰ هذا قولُهم[٩]: «أَبَحتُ»؛ لأنّ ذلكَ خبرٌ مَحضٌ، و هو جارٍ

---

١. القول بالاشتراك نسب إلى طائفة من معتزلة بغداد، و حكى أبو الحسين القول بالاشتراك بين استدعاء الفعل و التهديد و الإباحة و اقتضاء الإيجاب و اقتضاء الندب عن بعضهم و لم يسمهم، و ما حكاه قريب من اختيار الباقلّانيّ. و نسب القول بالاشتراك إجمالاً إلى أبي الحسن الأشعري و أصحابه، كما نسب إلى بعض الشافعية. التقريب و الإرشاد، ج ١، ص ٤٢٣ و ٤٢٤؛ المعتمَد، ج ١، ص ٥٦؛ التبصرة للشيرازي، ص ٢٢ و ٢٤؛ شرح اللمع له، ج ١، ص ١٩٩ و ٢٠٤؛ البرهان لإمام الحرمين، ج ١، ص ٢١٢ ـ ٢١٤؛ أُصول السرخسي، ج ١، ص ١٤؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٩٩. و لتفصيل الأقوال راجع: الذريعة، ج ١، ص ٢٦٧، التعليقة رقم ٢.

٢. نَسب محمود بن عليّ الحِمصيّ في كتابه المصادر ـ فيما حكاه عنه الزركشيّ ـ إلى المصنّف القول بأنّها حقيقة في طلب الفعل و الإباحة و التهديد و التحذير. انظر: البحر المحيط، ج ٢، ص ٩٩ و ص ١٠٣.

٣. في المطبوع: «القرآن و الشعر».

٤. الأنعام (٦): ٧٢.

٥. المائدة (٥): ٢.

٦. الجمعة (٦٢): ١٠.

٧. في حاشية «ألف، س»: + «في الأرض».

٨. في «ب، ج، ر، ص»: - «و».

٩. في المطبوع: «بقولهم».

مَجرىٰ «أَمَرتُ» في أنّه خبرٌ، و إذا أرادوا أن يُبيحوا بغَيرِ لفظةِ الخبرِ فلامندوحةَ لهُم عن هذه اللفظةِ، كَما لا مندوحةَ لهُم في الأمرِ.

فأمّا[١] ما تَعلَّقَ[٢] به المُخالِفُ في اختصاصِ هذه الصيغةِ بالأمرِ بأنّ معنَى الأمرِ ـ و هو الطلبُ ـ يَهجِسُ في النفسِ[٣] و تَدعو الحاجةُ إليه، فلا بُدَّ مِن أن يَضَعوا له لفظاً تَتِمُّ به أغراضُهم، و إذا وَجَبَ ذلكَ فلالفظَ إلّا هذه الصيغةُ المخصوصةُ[٤]، **فإنّه** ٤٠
يَبطُلُ بالإباحةِ؛ لأنّ هذا المعنىٰ موجودٌ فيها، و ما وَضَعوا عندَهم لها لفظاً مخصوصاً. علىٰ أنّ أكثَرَ ما في اعتلالِهم أن يَضَعوا له لفظاً، فمِن أينَ لهُم أنّه لا بُدَّ مِن أن يَكونَ خاصّاً غَيرَ مُشتَرَكٍ؟

فأمّا[٥] تَعلُّقُهم بما سَطَرَه أهلُ العربيّةِ في كُتُبِهم مِن قولِهم: «بابُ الأمرِ»، و أنّهم لا يَذكُرونَ شَيئاً سِوىٰ هذه اللفظةِ المخصوصةِ[٦]، فدَلَّ علىٰ أنّها مخصوصةٌ غَيرُ مُشتَرَكةٍ، **فباطلٌ** أيضاً؛ لأنّ أهلَ العربيّةِ أكثرَ ما قالوا[٧] أنّ الأمرَ هو[٨] قولُ القائلِ: «اِفعَلْ»، و أنّ هذه الصيغةَ صيغةُ الأمرِ، و لَم يَذكُروا اختصاصاً و لا اشتراكاً، فظاهرُ قولِهم لا يُنافي مَذهبَنا، لأنّنا نَذهَبُ إلىٰ أنّ هذه صيغةُ الأمرِ[٩]، و أنّ الآمِرَ إذا أرادَ أن

---

١. في المطبوع: «و أمّا».
٢. في نسخة «ألف» من المطبوع، و في سائر النسخ: ـ «به».
٣. أي يخطر بالقلب، انظر: جمهرة اللغة، ج ١، ص ٤٧٦ (هجس).
٤. استدلّ به الجصّاص في الفصول، ج ٢، ص ٨١، و استدلّ بصحّة السلب و إطلاق العصيان علىٰ مخالفة الأمر أيضاً.
٥. في المطبوع: «و أمّا».
٦. انظر: الكتاب لسيبويه، ج ١، ص ١٣٧؛ المقتضَب، ج ٢، ص ١٣١.
٧. في المطبوع: + «هو».
٨. في المطبوع: ـ «هو».
٩. في «ب، ج، ر، ص»: «للأمر».

يأمُرَ فلامندوحةَ له عنها، لكِنَّها مع ذلكَ صيغةٌ للإباحةِ.

و بَعدُ، فإنّ أهلَ اللغةِ[1] العربيّةِ[2] كَما نَصّوا في الأمرِ علىٰ لفظةِ «اِفعَلْ» فقَد نَصّوا
٤١ في الإباحةِ علىٰ هذه اللفظةِ، فلا يُبيحونَ إلّا بها؛ فإن كانَ ما ادَّعَوه دليلَ الاختصاصِ بالأمرِ، فهو بعَينِه دليلُ الاختصاصِ بالإباحةِ. و الصحيحُ نَفيُ الاختصاصِ و ثُبوتُ الاشتراكِ.

---

١. في «ألف، س»: – «اللغة».

٢. في المطبوع: – «العربيّة».

فَصلٌ

فيما به صارَ الأمرُ أمراً و ما وُضِعَ لِيُفيدَه[1]

اِختَلَفَ الناسُ في ذلكَ[2]، فذَهَبَ قومٌ إلىٰ أنّ الأمرَ إنّما كانَ أمراً لجنسِه[3] و نَفسِه[4].

---

١. في المطبوع: - «و ما وُضع ليفيده».

٢. في المغني: «اختلفوا فيما يكون به أمراً، و فيما يفيده و يدلّ عليه». المغني، ج ١٧، ص ١٠٧.

٣. في المطبوع: «بجنسه».

٤. نسب هذا القول إلى البلخي من المعتزلة (و حكاه العلامة الحلّي بزيادة: «و أنّه لا يتصوّر إلّا أن يكون أمراً»)، و اختار الباقلّانيّ أنّ الأمر معنى قائم بنفس المتكلّم و أمر لنفسه قائلاً: «الأمر هو هذه الأصوات و أنّها لنفسها تكون أمراً بما هي أمر به»، و نسب القول إلى الأشعرية. و ذهب الشيخ المفيد ـ و نسب إلى معتزلة بغداد ـ أنّ الأمر أمر بعينه و نفسه. التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٠ ـ ١١؛ التذكرة، ص ٣٢؛ المعتمَد، ج ١، ص ٥٠؛ التلخيص، ج ١، ص ٢٤٤؛ العُدّة لأبي يعلى، ج ١، ص ٢١٤؛ نهاية الوصول للعلامة الحلّي، ج ١، ص ٣٩٠.

و في حاشية «س»: «قال عزّ الدين عبد الحميد بن أبي الحديد عند قراءتي عليه في الذريعة: معنى قولهم: الأمر إنّما كان أمراً لنفسه و جنسه، أي هو في العدم كذلك، كما أنّ الجوهر جوهر في العدم لنفسه و جنسه في العدم، و هذا قول البصريين كأبي عليّ و ولده أبي هاشم. و قولهم: لصيغته و صورته معناه أنّ لفظة «افعل» موضوعة في نفسها لذلك، و قيل: بجعل جاعل. و قولهم: بصيغته مثل لفظة افعل مثل كسرة الهمزة و تسكين الفاء و فتح العين و تسكين اللام».
و مثله باختصار في حاشية «ألف».

و في حاشية «ألف، س»: «إنّما قال البغداديون: إنّ الأمر أمر لعينه لأنّهم يذهبون إلى نفي الإرادة شاهداً و غائباً، و الفقهاء قالوا: استحقّ الوصف لأنّه أمر لعينه و صيغته».

↔

و قالَ آخَرونَ: إنّما كانَ كذلكَ لصورتِه[١] و صيغتِه[٢].

و قالَ آخَرونَ: إنّما كانَ الأمرُ أمراً[٣] لأنّ الآمِرَ أرادَ كَونَه أمراً، و أَجرَوه في هذه القضيّةِ مَجرَى الخبرِ[٤].

⇔ و فيهما: «احتجّ المفيد بأنّ الأمر أمر لعينه بأنّ الكلام أعراض [كذا] لا بدّ لها من محلّ، فكان الأمر نوعاً من الكلام ثبت أنّه أمر لعينه لاستحالة وجوده غير أمر بدلاً من وجوده أمراً و خروجه بعد الوجود بعد كونه أمراً إلى غير معنى الأمر من أنواع الكلام لوجوب عدمه، فثبت أنّه أمر لعينه و نفسه و استحالة تغيره».

و في حاشية «س»: «الذي يبطل قول من قال: إنّه أمر لجنسه أنّه يلزم منه بطلان التوسّع و المجاز في الكلام».

١. في المطبوع: «بصورته».

٢. اختاره الجصّاص، و نسب إلى الأئمة الأربعة و جمهور الفقهاء بل أهل السنّة. الفصول، ج ٢، ص ٩٣؛ التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٢؛ العُدّة لأبي يعلى، ج ١، ص ٢١٥ ـ ٢١٦؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٨٥؛ شرح الكوكب المنير، ج ٣، ص ١٣.

و قال ابن السمعاني بعد اختيار هذا القول و نقل مخالفة المعتزلة: «و هذه المسألة أُصوليّة [أي كلاميّة]، فإنّ عندنا يجوز أن يأمر بالشيء و إن كان لا يريده». قواطع الأدلّة، ج ١، ص ٥٣.

و في حاشية «س»: «الفرق بين الصيغة و الصورة أنّ الصيغة عبارة عمّا وضع في اللغة ليدلّ على أمر من الأُمور و ليس كذلك الصورة، لأنّ دلالتها على جعل جاعل شيئاً على نفسه».

٣. في «ص»: - «الأمر»، و في المطبوع: «كذلك» بدل «الأمر أمراً».

٤. نسب إلى أبي هاشم و أبي علي الجبائيّين و سفيان الثوري و معتزلة البصرة، و اختاره القاضي عبد الجبّار، و هو ظاهر كلام أبي الصلاح الحلبي.

قال البغدادي في أُصول الإيمان: «و زعم الجبّائيّ أنّ الأمر إنّما يكون أمراً إذا اقترنت به ثلاث إرادات: إرادة لحدوثه و إرادة لكونه أمراً و إرادة للفعل المأمور به». و تبعه القاضي عبد الجبّار حيث قال بعد اشتراط إرادة المأمور به: «و لابدّ أيضاً من أن يريد الآمر إحداث الأمر خطاباً للمأمور». و نسبت هذه المراتب إلى جمهور المعتزلة.

و قال الشريف المرتضى: «فبينهما [أي الأمر و الخبر] فصل من حيث كان الأمر يحتاج إلى إرادة ⇔

و قالَ آخَرونَ: إنّما كانَ الأمرُ أمراً لأنّ الآمِرَ أرادَ الفعلَ المأمورَ به[١]. و هو الصحيحُ.

و الذي يَدُلُّ عليه أنّ الأمرَ إذا ثَبَتَ أنّه قد يَكونُ مِن جنسِه[٢] ما لَيسَ بأمرٍ، و أنّ الأمرَ بعَينِه يَجوزُ أن يَقَعَ غَيرَ أمرٍ، فلا بُدَّ و الحالُ هذه مِن أمرٍ يَقتَضي كَونَه أمراً. و إذا بيّنّا أنّه لا مُقتَضيَ لذلكَ سِوىٰ كَونِ فاعلِه مُريداً للمأمورِ به، تَمَّ ما أرَدناه. ٤٢

و الذي يَدُلُّ علىٰ أنّ الجنسَ واحدٌ التِباسُهما علَى الإدراكِ كالتِباسِ السوادَينِ، فكَما[٣] يُقضىٰ[٤] بتَماثُلِ السوادَينِ، كذلكَ يَجِبُ أن يُقضىٰ[٥] بتَماثُلِ ما جَرىٰ مَجراهما.

⟵ المأمور به، و الخبر يحتاج إلى إرادة تتعلّق بكونه خبراً و لا تتعلّق بالمخبر عنه».

التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٠؛ المغني، ج ٦، ص ٢٤٤ و ج ١٧، ص ١٠٧؛ الفَرق بين الفِرق، ص ١٨٠؛ أُصول الإيمان، ص ١٦٨؛ الملخّص، ص ١٩٢؛ الكافي في الفقه، ص ٤٩٨؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٨٥.

١. نُسب إلىٰ أبي هاشم و أبي عليّ الجُبّائيّين و سفيان الثوريّ (الفَرق بين الفِرق، ص ١٨٠؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٨٥) و معتزلة البصرة (أُصول الإيمان، ص ١٦٨)؛ و اختاره القاضي عبد الجبّار (المغني، ج ٦، ص ٢٤٤ و ج ١٧، ص ١٠٧)؛ و هو ظاهر كلام أبي الصلاح الحلبيّ (الكافي في الفقه، ص ٤٩٨).

قال البغداديّ في أُصول الإيمان (ص ١٦٨): «و زعم الجُبّائيّ أنّ الأمر إنّما يكون أمراً إذا اقترنت به ثلاث إرادات: إرادة لحدوثه، و إرادة لكونه أمراً، و إرادة للفعل المأمور به». و تبعه القاضي عبد الجبّار حيث قال بعد اشتراط إرادة المأمور به: «و لابدّ أيضاً من أن يريد الآمر إحداث الأمر خطاباً للمأمور»، المغني، ج ١٧، ص ١٠٧. و نُسبت هذه المراتب إلىٰ جمهور المعتزلة. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٠.

و قال السيّد: «فبينهما [أي الأمر و الخبر] فصل، من حيث كان الأمر يحتاج إلىٰ إرادة المأمور به، و الخبر يحتاج إلىٰ إرادة تتعلّق بكونه خبراً و لا تتعلّق بالمخبَر عنه». الملخّص، ص ١٩٢.

٢. في المطبوع: «جنس».

٣. في «ب، ف»: «و كما».

٤. في «ب، د، س، ف»: «يقتضي»، و في المطبوع: «نقضي».

٥. في «ب، ف»: «يقتضي»، و في المطبوع: «نقضي».

و إنّما قُلنا: «إنّهما يَشتَبِهانِ علَى الإدراكِ» لأنّ مَن سَمِعَ قائلاً يَقولُ: «قُمْ» و هو آمِرٌ، لا يَفصِلُ بَينَ قولِه هذا، و بَينَ نُطقِه بهذه اللفظةِ مُبيحاً، أو مُتَهَدِّداً[١]، أو مُتحدّياً[٢]، أو ساهياً، أو حاكياً عن غيرِه[٣]. و لقوّةِ هذا الالتباسِ كانَ مَن يَجوِّزُ علَى الكلامِ الإعادةَ، يُجوِّزُ أن يَكونَ ما سَمِعَه ثانياً هو ما سَمِعَه أوّلاً، و كذلكَ مَن اعتَقَدَ بقاءَ الكلامِ[٤].

فأمّا[٥] الذي يَدُلُّ علىٰ أنّ نَفسَ ما يَقَعُ فيَكونُ أمراً كانَ يَجوزُ أن يَقَعَ[٦] غيرَ أمرٍ، فوجوهٌ:

٤٣ **منها:** أنّ الألفاظَ العربيّةَ إنّما تُفيدُ بالتواضُعِ مِن[٧] أهلِ اللغةِ، و تَواضُعُهم يَتبَعُ اختيارَهم، و لَيسَ هُناكَ وجوبٌ، و قد كانَ يَجوزُ أن لا يَتواضَعوا في هذا اللفظِ المخصوصِ أنّه للأمرِ[٨]، و لَو كانَ كذلكَ لَكانَت هذه الحروفُ بعَينِها توجَدُ و لا تَكونُ أمراً.

و منها: أنّه لَو كانَ الأمرُ يَتعلَّقُ بالمأمورِ مِن غَيرِ قَصدِ المُخاطِبِ به، لَم يَمتَنِعْ أن يَقولَ أحَدُنا لغَيرِه: «اِفعَلْ»، و يُريدَ منه الفعلَ، و لا يَكونَ قولُه أمراً، أو[٩] لا يُريدَ منه

---

١. في «ب، ف» و المطبوع: - «أو متهدّداً».

٢. في «ألف، ب، ف»: «متحدّداً».

٣. حكى القاضي أبو يعلى مثل هذا الاستدلال بتفصيل أكثر، ثمّ أجاب عنه بأنّه «إنّما عُدل عن الصيغة لقرينة، و مسألة الخلاف في الصيغة إذا تجرّدت عن القرائن». العُدّة، ج ١، ص ٢١٤.

٤. كما نُسب إلىٰ أبي عليّ الجُبّائيّ. أُصول الإيمان، ص ٤٧.

٥. في المطبوع: «و أمّا».

٦. في «ب، ج، د، ر، ص، ف»: «يوجد».

٧. في «ب، ج، د، ر، ص، ف»: «بين».

٨. في «ألف، س»: «بأنّه الأمر».

٩. في «ب، د، ر، ص، ف»: «و».

الفعلَ، فيَكونَ قولُه أمراً، و قد عَلِمنا خِلافَ ذلكَ.

و منها: أنّ لفظَ الأمرِ لَو كانَ مُغايِراً للفظِ ما لَيسَ بأمرٍ، لَوَجَبَ أن يَكونَ للقادرِ سَبيلٌ إلَى التمييزِ بَينَ ما يوجَدُ فيَكونُ أمراً، و بَينَ ما يوجَدُ فيَكونُ تهديداً أو إباحةً، و في عِلمِنا بفَقدِ طريقِ التمييزِ دليلٌ علىٰ أنّ اللفظَ واحدٌ[١].

و منها: أنّ هذا القولَ يَقتَضي صحّةَ أن يعلَمَ أحَدُنا آمِراً و إن لَم يَعلَمْه[٢] مُريداً، إذا كانَ القَصدُ لا تأثيرَ له، و لا خِلافَ في أنّ أحَدَنا إذا كانَ آمِراً، فلا بُدَّ مِن كَونِه مُريداً لِما أمَرَ به، و إنّما الخِلافُ بَينَنا و بَينَ المُجبِرةِ في اللّٰهِ تَعالىٰ[٣]. ٤٤

و منها: أنّ هذا القولَ يَقتَضي انحصارَ عَدَدِ مَن نَقدِرُ أن نأمُرَه[٤] في كُلِّ حالٍ حتّىٰ يَكونَ القويُّ بخِلافِ الضعيفِ، و إنّما أَوجَبنا ذلكَ لأنّ القُدرةَ الواحدةَ لا تَتعلّقُ في الوقتِ الواحدِ في المَحلِّ الواحدِ مِن الجنسِ الواحدِ بأكثَرَ مِن جُزءٍ[٥] واحدٍ. و حروفُ قولِ القائلِ: «قُمْ» مُماثِلةٌ لكُلِّ ما هذه صورتُه مِن الكلامِ، فيَجِبُ أن يَكونَ أحَدُنا قادراً مِن عَدَدِ هذه الحروفِ في كُلِّ وقتٍ علىٰ قَدرِ ما في لسانِه مِن القُدَرِ[٦]، و هذا يَقتَضي انحصارَ عَدَدِ مَن يَصِحُّ أن نأمُرَه[٧]، و معلومٌ خِلافُ ذلكَ.

---

١. استدلّ بمثله القاضي الباقلّانيّ، و زاد: «فلو ساغ لقائل أن يقول: إنّها لصيغتها تكون أمراً بالفعل و لتجرّدها من القرائن، لَجاز لغيره أن يقول: إنّ هذه الصيغة موضوعة للإباحة و التهديد بمجرّدها، و إنّما وُضعت لإفادة ذلك و الدلالة عليه إذا عريت من القرائن الصارفة لها إلىٰ كونها أمراً». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٤.

٢. كذا في النسخ، و في المطبوع: «نعلم أنّ أحدنا أمَرَ و إن لم نعلمه».

٣. راجع: المغني، ج ٦، ص ٢١٨.

٤. في «ب، ج، ر، س، ص، ف»: «انحصار من يقدر أن يأمره».

٥. في «س»: «حرف».

٦. في المطبوع: «القدرة».

٧. في «ب، ج، د، ر، س، ص، ف»: «يأمره».

و لَيسَ لأحَدٍ أن يَقولَ: إذا جازَ أن يَفعَلَ أحَدُنا بالقُدرةِ الواحدةِ في كُلِّ مَحلٍّ كَوناً في جهةٍ بعَينِها، و لَم يَجِبْ أن يَقدِرَ علىٰ كَونٍ واحدٍ يَصِحُّ وجودُه في المَحالِّ علَى البَدَلِ بالإرادةِ، فألّا جازَ مِثلُه في الألفاظِ؟

و ذلك أنّ القُدرةَ الواحدةَ لا يَنحَصِرُ مُتعلَّقُها في[1] المُتَماثِلِ إذا اختَلَفَت المَحالُّ،
كَما لا يَنحَصِرُ مُتعلَّقُها في المُختَلِفِ و الوقتُ و المَحلُّ واحدٌ. و لَيسَ كذلكَ ما ٤٥
يَتعلَّقُ به مِن المُتَماثِلِ في المَحلِّ الواحدِ و الوقتُ واحدٌ؛ لأنّها لا تَتعلَّقُ علىٰ هذه
الشروطِ بأكثَرَ مِن جُزءٍ[2] واحدٍ.

و لَيسَ له أن يَدَّعيَ أنّ مَحالَّ الحروفِ المُتَماثِلةِ مُتَغايرةٌ، كَما قُلناه[3] في الأكوانِ.

و ذلكَ أنّ مِن المعلومِ أنّ مَخرَجَ الزاءِ مَثَلاً كُلَّه مَخرَجٌ واحدٌ، و كذلكَ مَخارِجُ[4] كُلِّ حَرفٍ، و لهذا متىٰ لَحِقَت بعضَ مَحالِّ هذه الحروفِ آفةٌ، أثَّرَ ذلكَ في كُلِّ حروفِ ذلكَ المَخرَجِ.[5]

فإذا صَحَّ ما ذَكرناه مِن أنّ نَفسَ ما وَقَعَ أمراً قد كانَ يَجوزُ أن يَكونَ[6] غيرَ أمرٍ، فلا بُدَّ مع[7] وقوعِه أمراً مِن وجهٍ له اختَصَّ بذلكَ، و لا يَخلو ذلكَ الأمرُ مِن أن يَكونَ ما يَرجِعُ إليه و يَتعلَّقُ به، أو ما يَرجِعُ إلىٰ فاعلِهِ. و الذي يَرجِعُ إليه لا يَخلو مِن أن

---

١. في النسخ: «من».

٢. في «س»: «حرف».

٣. في «ج، س»: «قلنا».

٤. في «ج»: «مخرج».

٥. استدلّ السيّد المرتضىٰ بهذه الأدلّة و غيرها علىٰ أنّ «نفس ما يقع فيكون خبراً يجوز أن يوجد غير خبر» في كتابه الملخّص، ص ٣٥٧ ـ ٣٥٩.

٦. في «س»: «يقع».

٧. في «ب، ج، د، ص، ف»: «من».

يَكونَ جنسَه، أو وجودَه، أو حُدوثَه، أو حُدوثَه[١] علىٰ وجهٍ، أو عدمَه، أو عدمَ معنىً، أو وجودَ معنىً.

فإن كانَ المؤثِّرُ حالاً يَرجِعُ إلىٰ فاعلِه، لَم يَخلُ مِن أن يَكونَ ذلكَ كَونَه قادراً، أو عالِماً، أو مُدرِكاً، أو مُشتَهياً، أو مُريداً، لأنّ ما عَدا ما ذَكرناه ـ مِن كَونِه موجوداً أو[٢] حَيّاً ـ لا تَعلُّقَ له بغَيرِه، و نَحنُ نُبطِلُ مِن الأقسامِ ما عَدا ما ذَهَبنا إليه منها. ٤٦

و معلومٌ أنّ ما معه يَكونُ الكلامُ تارةً أمراً و أُخرىٰ غَيرَ أمرٍ، لا يَجوزُ أن يَكونَ مؤثِّراً في كَونِه أمراً، فسَقَطَ بذلكَ أن يَكونَ أمراً لوجودِه، و حُدوثِه، و جنسِه، و صيغتِه[٣]؛ لأنّ كُلَّ ذلكَ يوجَدُ و[٤] لا يَكونُ أمراً.

و ممّا يُفسِدُ أن يَكونَ أمراً لجنسِه أيضاً: أنّ صفةَ النفسِ تَرجِعُ إلَى الآحادِ دونَ الجُمَلِ، فكانَ[٥] يَجِبُ في كُلِّ جُزءٍ[٦] مِن الأمرِ أن يَكونَ أمراً. و لأنّه كانَ يَجِبُ أن يَتناوَلَه الإدراكُ علىٰ هذه الصفةِ، فيَعرِفَ بالسمعِ كَونَه أمراً مَن لا يَعرِفُ اللغةَ. و لأنّ صفاتِ النفسِ تَحصُلُ في حالِ العَدَمِ و الوجودِ، فكانَ يَجِبُ أن يَكونَ في حالِ العَدَمِ أمراً.

و لَيسَ يَجوزُ أن يَكونَ أمراً لحُدوثِه علىٰ وجهٍ و يُرادَ بذلكَ ترتيبُ صيغتِه، لأنّا قد بيّنّا أنّ نَفسَ هذه الصيغةِ قد تُستَعمَلُ في غَيرِ الأمرِ.

---

١. في «ألف، د، ص»: - «أو حدوثه».
٢. في «ألف، ب، د»: «و».
٣. في المطبوع: «صفته».
٤. في «ب، ج»: «يوجده و »، و في «ف»: «يوجده».
٥. في «ب، ج، د، ر، ف»: «و كان».
٦. في «س»: «حرف».

٤٧ و إن أرادوا غَيرَ ما ذَكرناه، فلا وَجهَ يُشارُ إليه إلّا و قد يَحدُثُ[١] عليه و لا يَكونُ أمراً، حتّىٰ يَكونَ فاعلُه مُريداً.

و لا يَصِحُّ أن يَكونَ كذلكَ لعدمِه؛ لأنّ عدمَه يُحيلُ هذه الصفةَ، و ما أحالَ الصفةَ لا يَكونُ عِلّةً فيها.

و لا يَجوزُ أن يَكونَ كذلكَ لعدمِ معنىً؛ لأنّ ذلكَ لا اختصاصَ له به دونَ غَيرِه.

و لا يَجوزُ أن يَكونَ كذلكَ لوجودِ معنىً؛ لأنّ كُلَّ معنىً يُشارُ إليه دونَ الإرادةِ قد يوجَدُ و لا يَكونُ أمراً. علىٰ أنّ المعنىٰ لا بُدَّ مِن اختصاصِه به حتّىٰ يوجِبَ الحُكمَ له[٢]، فلا يَخلو مِن أن يَختَصَّه بالحلولِ فيه، أو في مَحلِّه. و الأمرُ لا[٣] يَصِحُّ أن يَكونَ مَحلّاً لغَيرِه، و ما يَحُلُّ مَحلَّه[٤] لَيسَ بأن يوجِبَ كَونَه أمراً بأَولىٰ مِن أن يوجِبَ كَونَ غَيرِه أمراً ممّا يَحُلُّ ذلكَ المَحلَّ؛ لأنّ الصدىٰ[٥] قد يَحُلُّه في حالٍ[٦] واحدةٍ الكلامانِ مِن زَيدٍ و عَمرٍو، فيَكونُ أحَدُهما أمراً و الآخَرُ غَيرَ أمرٍ.

٤٨ و أمّا كَونُ فاعلِه قادراً فلا يَجوزُ أن يَكونَ المؤثِّرَ في كَونِه أمراً، لأنّ تَعلُّقَ هذه الصفةِ به و هو آمِرٌ كتَعلُّقِها به و هو غَيرُ آمِرٍ. و لأنّ كَونَه قادراً لا يؤثِّرُ إلّا في الإيجادِ، و كَونَه آمِراً حُكمٌ زائدٌ علَى الوجودِ.

و أمّا كَونُه عالِماً فلا يَخلو مِن أن يُرادَ به كَونُه عالِماً بذاتِ الأمرِ، أو بالمأمورِ[٧] به،

١. في « ر، د، س»: «يحدث».
٢. في حاشية «ألف»: «و إلّا لزم الترجيح من غير مرجّح».
٣. في «ب، ف»: - «لا».
٤. في «ج»: «محلّاً».
٥. في حاشية «ألف»: «المراد به الصوت».
٦. في «ألف، ر، س»: «حالة».
٧. في «ب، ج، ر، ص، ف»: «المأمور».

أو يُرادَ بذلكَ كَونُه عالِماً بأنّ الكلامَ أمرٌ. و الوجهانِ الأوّلانِ يَفسُدانِ بأنّه قد يَكونُ عالِماً بذاتِ الأمرِ و بالمأمورِ به[١] و لا يَكونُ كلامُه أمراً. و الوجهُ الثالثُ يَفسُدُ بأنّ كلامَنا إنّما هو فيما له[٢] صارَ أمراً، فيَجِبُ أن يُذكَرَ الوجهُ فيه، ثُمّ يُعلَّقَ العِلمُ به، لأنّ العِلمَ لا يؤثِّرُ في المعلومِ، و إنّما يَتعلَّقُ به علىٰ ما هو به مِن غَيرِ أن يَصيرَ لأجلِه علىٰ صفةٍ، بَل لَو قيلَ: «إنّ العِلمَ إنّما كانَ عِلماً لأجلِ أنّ المعلومَ علىٰ ما هو به» كانَ أقرَبَ مِن القولِ بأنّ المعلومَ علىٰ ما هو به بالعِلمِ، ألا تَرىٰ أنّ العِلمَ كالتابعِ للمعلومِ مِن حَيثُ يَتعلَّقُ به علىٰ ما هو عليه؟ و يَجري هذا القائلُ مَجرىٰ مَن قالَ: إنّ الجسمَ إنّما صارَ مُتحرِّكاً بعِلمِ[٣] العالِمِ بأنّه يَتحرَّكُ[٤]!

٤٩ و بَعدُ، فإنّ هذا[٥] يؤدّي إلىٰ أن يَكونَ عِلمُنا بصفاتِ القَديمِ تَعالىٰ و صفاتِ الأجناسِ هو المؤثِّرَ في كَونِه تَعالىٰ علىٰ صفاتِه، و كَونِ الأجناسِ علىٰ ما هي عليه، و بُطلانُ ذلكَ ظاهرٌ.

و الذي يُفسِدُ أن يَكونَ المؤثِّرُ في الأمرِ كَونَ فاعلِه مُدرِكاً أو مُشتَهياً أو نافراً أنّه قد يَكونُ كذلكَ و يَكونُ كلامُه تارةً أمراً و أُخرىٰ غَيرَ أمرٍ.

فلَم يَبقَ بَعدَ ما أفسَدناه إلّا أن يَكونَ المؤثِّرُ هو كَونَ فاعلِه مُريداً.

و إذا كانَ المؤثِّرُ هو كَونَ فاعلِه مُريداً، فلا يَخلو مِن أن يَكونَ المؤثِّرُ كَونَه مُريداً للمأمورِ به، أو كَونَه مُريداً لكَونِه أمراً. و الأوّلُ هو الصحيحُ. و الذي يُبطِلُ الثانيَ

---

١. في «ب، ج، ر، ص، ف»: - «به».

٢. في المطبوع: «به».

٣. في «ألف، ر»: «لعلم».

٤. في «ب، ج، ر، ص، ف»: «متحرّك».

٥. في المطبوع: «فهذا»، و في «ب، ف»: + «لا».

أنّه يَقتَضي أن يَكونَ آمِراً بما لا يُريدُه، أو بما يَكرَهُه غايةَ الكَراهية[١]، و قد عَلِمنا تَعذُّرَ ذلكَ فينا،[٢] و أنّه مُحالٌ أن يأمُرَ أحَدُنا بما يَكرَهُه.[٣]

و ممّا يَدُلُّ علىٰ ما ذَكرناه أنّه لا يَصِحُّ أن يأمُرَ الآمِرُ إلّا بما يَصِحُّ أن يُريدَه[٤]؛ ألا تَرىٰ أنّه لا يَصِحُّ أن يأمُرَ بالماضي و لا بالقديمِ لمّا لَم يَصِحَّ أن يُرادا؟[٥] فلَولا
٥٠ أنّ الإرادةَ المؤثِّرةَ في كَونِه أمراً هي المُتَعلِّقةُ بحُدوثِ المُرادِ، لَم يَجِبْ ذلكَ؛ ألا تَرىٰ أنّ الخبرَ لمّا احتاجَ إلىٰ إرادةٍ تَتناوَلُ كَونَه خبراً، و لا تَتناوَلُ المُخبَرَ عنه، جازَ أن يُخبَرَ عن القديمِ و الماضي؟ فدَلَّ هذا الاعتبارُ علىٰ مُفارَقةِ الأمرِ للخبرِ فيما تَتناوَلُه[٦] الإرادةُ[٧].

---

١. في الملخّص (ص ٣٨٦): «يبطل بأنّه كان لا يمتنع أن يأمر بما يكرهه».
٢. في المطبوع: - «فينا».
٣. و اعترض عليه الشيخ الطوسيّ بأنّك «إن أردتَ بأنّه إذا استدعى الفعل لا يجوز أن يكون كارهاً له، بمعنىٰ أنّ ذلك مستحيل، فليس الأمر كذلك؛ بل ذلك يمكن.
و إن أردت أنّ ذلك لا يحسن، فهو مسلّم؛ لأنّه متى استدعى الفعل و كان كارهاً له كان مناقضاً لغرضه.
و إن فرضنا أنّ الآمر حكيم يدلّ أمره علىٰ حسن المأمور به، فلو كرهه لكان مقبَّحاً، و ذلك لا يجوز علىٰ الحكيم؛ فلأجل ذلك لا يجوز. و متىٰ فُرض فيمن ليس بحكيم، فإنّ جميع ذلك جائز غير مستحيل». العُدّة، ج ١، ص ١٦٧.
٤. في الملخّص (ص ٣٨٦): «كان يجب أيضاً [أن] لا تقف صحّة الأمر علىٰ ما يصحّ حدوثه».
٥. في «ج، س، ص» و المطبوع: «يُراد».
٦. في «ج، ر، ص» و المطبوع: «يتناوله».
٧. قال العلّامة الحلّيّ بعد نقل كلامه مختصراً: «و هذا الكلام علىٰ طوله فيه نظر؛ للمنع من كون التماثل حسّاً يدلّ علىٰ التماثل في نفس الأمر. و باقي كلامه مبنيّ علىٰ أُصول المثبتين، و هي ضعيفة». نهاية الوصول، ج ١، ص ٣٩٥.

[فيما يُفيدُه الأمرُ ويَدُلُّ عليه]

فأمّا الكلامُ فيما وُضِعَ له الأمرُ ليُفيدَه، فهو أنّه وُضِعَ ليُفيدَ أنّ الآمِرَ مُريدٌ للمأمورِ به[١]. و لهذا نَقولُ: إنّ الأمرَ مِن حَيثُ كانَ أمراً لا يَدُلُّ إلّا علىٰ حالِ الآمِرِ، و لا يَدُلُّ علىٰ حالِ المأمورِ به؛ لأنّه قد يأمُرُ بالحَسَنِ و القَبيحِ، و الواجبِ و ما لَيسَ بواجبٍ[٢]. فإذا كانَ الآمِرُ حَكيماً لا يَجوزُ أن يُريدَ القَبيحَ و لا المُباحَ، عَلِمنا أنّه لَم يأمُرْ إلّا بما له صفةٌ زائدةٌ علىٰ حُسنِه؛ مِن واجبٍ أو نَدبٍ[٣].

و الذي يَدُلُّ علىٰ ما ذَكرناه أنّه لا فَرقَ عندَ أهلِ اللغةِ بَينَ قولِ القائلِ لغَيرِه: «أُريدُ منكَ أن تَفعَلَ» و بَينَ قولِه: «اِفعَلْ»[٤].

---

١. وفاقاً للقاضي عبد الجبّار في المغني، ج ١٧، ص ١٠٧.

٢. استدلّ به القاضي عبد الجبّار في المغني، ج ١٧ (الشرعيّات)، ص ١٠٧، و فيه زيادة: «يصحّ أنّ يأمر بما لا يجوز أن يراد».

٣. و في المغني للقاضي زيادة: «و ليس يدلّ علىٰ أمر زائد علىٰ ما ذكرناه، فلا يصحّ القول بأنّه دلالة الواجب، إلّا أن يثبت بدليل سمعيّ ذلك فيه، فيكون بمنزلة قوله جلّ و عزّ: «لا آمر إلّا بالواجب»، فتكون دلالة الوجوب ذلك القول، دون الأمر». المغني، ج ١٧ (الشرعيّات)، ص ١٠٧.

٤. استدلّ به القاضي عبد الجبّار في المغني، ج ١٧، ص ١١٣. و قال في فصل «بيان ما له يكون الخبر خبراً»: «و اعلم أنّ الخبر هو الأصل في الكلام المفيد؛ لأنّ الفوائد الواقعة بالكلام أجمع لا بدّ من أن تكون راجعة إلى الخبر أو إلى معناه. لكنّه ربّما تُتأوّل الفائدة بصريح لفظه فيكون خبراً، و ربّما أفاد من جهة المعنى فلا يُسمّىٰ خبراً، و الفائدة لا تختلف، يبيّن ذلك أنّ الأمر [يحلّ محلّ قوله. هـ]: «أريد منك أن تفعل»، و النهي يحلّ محلّ قوله: «أكره أن تفعل»، و إذا استخبر غيره حلّ محلّ قوله: «أريد منك أن تخبر»، و إذا دعا و نادىٰ حلّ محلّ قوله: «أريد منك أن تُصغي إلىٰ ما أقول و تتوجّه إليّ»، إلىٰ ما شاكل ذلك. لكنّ اللغة لمّا ثبتت علىٰ طريق الحكمة، فُصل بين أن يكون المتكلّم مفيداً للأمور الثابتة أو المنفيّة و كلامه الذي هو عبارة عنه، و بين أن يُظهر إرادته لما يريده و كراهيته لما يكرهه منه؛ لأنّ ذلك أمر متجدّد ليس بظاهر، فإذا أراد إظهاره للغير بقول موضوع لذلك خالف القول الذي وُضع ليُعبّر به عن الأمور الثابتة.

↔

٥١ و أيضاً فإنّ الظاهرَ عندَ[١] أهلِ اللغةِ أنّهم يَجعَلونَ قولَ القـائلِ لغَـيرِه: «اِفـعَلْ» أمراً إذا كانَ فَوقَه في الرُّتبةِ، و سؤالاً إذا كانَ دونَـه، فـجَعَلوا الرُّتـبةَ فـاصلةً بَـينَ الأمرَينِ، و لا خِلافَ في أنّ السؤالَ يَقومُ مَقامَ قولِ السائلِ للمسؤولِ: «أُريدُ منكَ أن تَفعَلَ كَذا و كَذا». فلَم يَفصِلوا بَينَ السؤالِ و الأمرِ إلّا بالرُّتبةِ، و إلّا فلا فَصلَ بَينَهما في الفائدةِ و المعنىٰ[٢].

⇐ و متىٰ قال قائل: فإذا كانت الحال هذه، فهلّا قلتم: إنّ جميعه إنّما يكون علىٰ ما هو به للإرادة التي تُصيّر هذا الخبر خبراً؟ قيل له: إنّ هذه الإرادة إنّما تؤثّر بشـرط المـواضـعة، فـلا بـدّ مـن اعتبارها، فإذا اختلفت وجب أن تختلف الإرادة باختلافها. فإذا جاء بالخبر الصريح فلا بدّ من أن يريد الإخبار به عمّا وُضع ليُخبَر عنه أو ما يجري مجراه، و إذا أمر فلا بدّ من أن يريد المأمور به، ليكون موفياً للفائدة و حظّها، لأنّ الغرض إظهار إرادته». المغني، ج ١٥، ص ٣٢٦.

و استشكل عليه أبو الحسين البصريّ في المعتمَد بوجوه ملخّصها: «منها: أنّ في صريح قـولنا اِفعَلْ ذكراً للفعليّة و ليس في صريحه ذكر للإرادة، فلم يجز كونُه موضوعاً للإرادة غيرَ موضوع لأن يُفعل، كما أنّ قولنا زيد فاعل موضوع لكونه فاعلاً و ليس بموضوع لإرادة الإخبار عن ذلك.

و منها: أنّه إن كان قولنا اِفعَلْ موضوعاً ابتداءً للإرادة وجب أن يكون خـبراً عـنها، و فـي ذلك دخول الصدق و الكذب فيه، حتّىٰ يحسن أن يصدِّق من قال ذلك أو يكذِّبه، كما يحسن أن يُقال ذلك لمن قال لغيره: «أريد أن تفعل» إذا كانت اللفظة قد وُضعت ابتداءً لحصول هذه الصفة.

و منها: أنّه لو كان قولنا اِفعَلْ موضوعاً للإرادة لاحتجنا إلى أن نريد تعليق ذلك بالإرادة، كما أنّ قولنا: «أريد منك أن تفعل» لا يتعلّق عند أصحابنا بكونه مريداً إلّا أن نريد ذلك»؛ المعتمَد، ج ١، ص ٥٨ ـ ٥٩، و انظر أيضاً ص ٧٦.

و ردّ عليه القاضي أبو يعلىٰ في العُدّة، ج ١، ص ٢٢٢.

١. في «ب، ج، ر»: «عن»، و في المطبوع: «من».

٢. استدلّ به القاضي عبد الجبّار في المـغني، و عـبارته هكـذا: «و فـصلوا بـين ذلك بـالرتبة لا بالصيغة و لا بالفائدة، و إذا ثبت في السؤال أنّه إنّما يفيد الإرادة فكذلك القول في الأمر». المغني، ج ١٧، ص ١٠٨.

و حكاه أبو الحسين مع أدلّة غير ما سبق في المعتمَد، ج ١، ص ٧٦، ثمّ استشكل عليها.

فَصلٌ

في هَل الأمرُ يَقتَضي الوجوبَ أو الإيجابَ؟[1]

اِختَلَفَ الناسُ في ذلكَ[2]:

فذَهَبَ جميعُ الفقهاءِ و طائفةٌ مِن المُتَكلِّمينَ إلىٰ أنّ الأمرَ يَقتَضي إيجابَ الفعلِ علَى المأمورِ به[3]، و رُبَّما قالوا: وجوبَه.[4]

---

١. في «ب، ف»: «و الإيجاب».
و في حاشية «ألف»: «الفرق بين الوجوب و الإيجاب أنّ الإيجاب أن يُقال: الأمر أوجب الفعل المأمور به، و الوجوب يُراد به أنّ الأمر يدلّ علىٰ أنّ المأمور به له صفة الوجوب، و الخلاف في هذا بين الأشعريّ و المعتزليّ.
و ترجمة هذا الفصل غير مراد السيّد؛ لأنّه لم يُرد أنّه يدلّ علىٰ أنّ الأمر للوجوب أو الإيجاب، بل يريد أن يدلّ علىٰ أنّ اللفظ مشترك بين الوجوب و الندب».

٢. قال العلامة الحلّيّ: «هذه مسألة شريفة يبتني عليها أكثر الأحكام الشرعيّة، و قد طال التشاجر بين القوم فيها و اختلفوا اختلافاً عظيماً». نهاية الوصول، ج ١، ص ٤٠٠.
و قد أوصل بعضهم الأقوال في المسألة إلىٰ أكثر من عشرة أقوال، بل نَسب إلىٰ شخص واحد كالشافعيّ أقوالاً أربعة، و لتفصيل الأقوال راجع: التلخيص لإمام الحرمين، ج ١، ص ٢٦١ ـ ٢٦٤؛ الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٤، ص ١٠٣٤ ـ ١٠٤٦؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٩٩ ـ ١٠٤.

٣. في «ر، س»: - «به».

٤. القول بالوجوب منسوب إلىٰ مالك و أبي الحسن الكرخيّ و أبي عليّ الجُبّائيّ و أبي الحسن الأشعريّ و الماتُريديّ و سائر مشايخ سمرقند، و اختاره الجصّاص و الشيخ المفيد و أبو الحسين ↔

و قالَ آخَرونَ: مُطلَقُ الأمرِ إذا كانَ مِن حَكيم، اقتَضىٰ كَونَ المأمورِ به مندوباً إليه، و إنّما يُعلَمُ الوجوبُ بدَلالةٍ زائدةٍ. و هذا[1] مَذهبُ أبي عليٍّ و أبي هاشمٍ و مَن وافَقَهما[2].

↔ البصريّ، و هو مذهب الحنفيّة و جميع أهل الظاهر. انظر: الفصول، ج ٢، ص ٨٧؛ المقدّمة في الأُصول، ص ٥٨؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ٢٢٤ و ٢٤٨؛ التذكرة، ص ٣٠؛ المعتمَد، ج ١، ص ٥٧ ـ ٥٨؛ الإحكام لابن حزم، ج ٣، ص ٢؛ شرح اللمع، ج ١، ص ٢٠٦؛ ميزان الأُصول، ص ٩٧.

و قال القاضي الباقلّانيّ: «و قد اختلف القائلون بذلك في جهة حمله على الوجوب:

فقال كثير منهم: ذلك موجَبه و مقتضاه في وضع اللغة.

و قال آخرون: بل يجب ذلك في أوامر الشرع و غيرها بدليل العقل.

و هذان القولان خطأ من القائل بهما.

و قال آخرون منهم: إنّما يجب حمل أوامر الشرع على الوجوب بدليل السمع دون قضيّة اللغة و العقل؛ لأنّ السمع جعَل الأصلَ فيها الوجوبَ، إلّا ما قام دليله». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٥٠.

و الفرق بين الإيجاب و الوجوب أنّ الإيجاب دلالة الأمر علىٰ أنّ الآمر أوجب الفعل المأمور به، و الوجوب دلالة الأمر علىٰ أنّ المأمور به له صفة الوجوب، و الخلاف في ذلك بين الأشاعرة و المعتزلة. راجع: نهاية الوصول، ج ١، ص ٤٠١. و انظر: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٩.

و في حاشية «ألف، س»: «الفرق بين الوجوب و الإيجاب أنّ الوجوب صيَّر المأمور به واجباً و إن لم يكن في نفسه كذلك، و الإيجاب كشف عن كون الشيء المأمور به في نفسه واجباً لا بالأمر. و هذا مذهب المعتزلة، و الأوّل مذهب الأشاعرة؛ فإنّهم يقولون: لا وجوب إلّا من الشرع. و المعتزلة يقولون: الأشياء الواجبة وجبت لأنفسها، و إنّما الشرع كشف عن ذلك الوجوب، مثال ذلك قوله تعالىٰ: ﴿**أقيمُوا الصَّلاٰةَ**﴾ دلّنا اللّٰه علىٰ وجوب الصلاة في نفسها، و كذلك سائر الواجبات لأنفسها».

١. في المطبوع: + «هو».

٢. القول بالندب اختيار جمهور المعتزلة و أكثر المتكلّمين و الأشعريّة، و حكاه كثير عن الشافعيّ و أبي هاشم و بعض المالكيّة، و اختاره القاضي عبد الجبّار. انظر: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٦؛ المغني، ج ١٧، ص ١١٦؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ٢٢٩؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ١٧٠؛ إحكام الفصول، ص ٢٤؛ ميزان الأُصول، ص ٩٨؛ الإحكام للآمِديّ، ج ٢، ص ١٤٤.

↔

و ذَهَبَ آخَرونَ إلىٰ وجوبِ الوقفِ في مُطلَقِ الأمرِ بَينَ الإيجابِ و النـدبِ، و الرجوعِ في كُلٍّ واحدٍ مِن الأمرَينِ إلىٰ دَلالةٍ غَيرِ الظاهرِ[1]. و هو الصحيحُ.

و تحقيقُه أنّ الأمرَ إذا صَدَرَ مِن حَكيمٍ نأمَنُ أن يُريدَ القَبيحَ أو[2] المُباحَ، فلابُدَّ مِن

⇔ و حكىٰ أبو الحسين عن أبي هاشم أنّه قال: «إنّها تقتضي الإرادة، فإذا قال القائل لغيره: «اِفعَلْ» أفاد ذلك أنّه مريد منه الفعل. فإن كان القائل لغيره: «اِفعَلْ» حكيماً وجب كون الفعل علىٰ صفة زائدة علىٰ حسنه يستحقّ لأجلها المدح إذا كان المقول له في دار التكليف، و جاز أن يكون واجباً و جاز أن لا يكون واجباً بل يكون ندباً، فإذا لم يدلّ الدلالة علىٰ وجوب الفعل وجب نفيه و الاقتصار على المتحقّق و هو كون الفعل ندباً يستحقّ فاعله المدح». المعتمَد، ج ١، ص ٥٧.

١. كما ذهب إليه كثير من المتكلّمين و الفقهاء و أبو الحسن الأشعريّ و الباقلّانيّ، و نُسب إلى الشافعيّ و بعض الحنفيّين و بعض المالكيّين و بعض الشافعيّين، و نَسبه بعضهم إلى الشيعة و الأشاعرة، و حكىٰ أبو زيد الدَّبوسيّ القول بالوقف بين جميع معاني الأمر حتّى التوبيخ و الإفحام و الإباحة. انظر: أحكام القرآن للشافعيّ، ج ١، ص ١٧٦؛ التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٧ و ٤٦ ـ ٤٨؛ تقويم الأدلّة، ص ٣٦؛ الإحكام لابن حزم، ج ٣، ص ٢؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ٢٢٩؛ الإحكام للآمِديّ، ج ٢، ص ١٤٤.

قال الفخر الرازيّ: «و منهم من قال بالوقف، و هم فِرق ثلاث:

الفرقة الأُولى الذين يقولون: إنّه حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب و الندب و هو ترجيح الفعل على الترك، ثمّ جاء الوجوبُ يمتاز عن الندب بامتناع الترك، و الندبُ يمتاز عن الوجوب بجواز الترك؛ و ليس في الصيغة إشعار بهذين القيدين. و يليق بمذهب هؤلاء أن يقولوا: إنّه يجب حمله على الندب...

الفرقة الثانية الذين قالوا: إنّ صيغة اِفعَلْ موضوعة للوجوب و الندب علىٰ سبيل الاشتراك اللفظيّ. و هو قول المرتضىٰ من الشيعة.

الفرقة الثالثة الذين قالوا: إنّها حقيقة إمّا في الوجوب فقط أو في الندب فقط أو فيهما معاً بالاشتراك، لكنّا لا ندري ما هو الحقّ من هذه الأقسام الثلاثة؟ فلا جرم توقّفنا في الكلّ». المحصول، ج ٢، ص ٤٤.

٢. في «ج»: «و».

القَطعِ علىٰ أنّ للمأمورِ به مَدخَلاً في استحقاقِ المَدحِ و الثوابِ، إلّا أنّ هذا القَدرَ
٥٢ غَيرُ كافٍ في أنّه نَدبٌ، و لا كافٍ في أنّه واجبٌ، فيحتاجُ إلىٰ دَلالةٍ إمّا علىٰ أنّ تَركَه قَبيحٌ، فيُعلَمُ أنّه واجبٌ، أو أنّه لَيسَ بقَبيحٍ، فيُعلَمُ أنّه نَدبٌ.

و الذي يَدُلُّ علىٰ صحّةِ ما ذَهَبنا إليه، أنّا قد بيّنّا أنّ الأمرَ إنّما يَكونُ أمراً لأنّ الآمِرَ أرادَ المأمورَ به، و إرادةُ الحَكيمِ له تَقتَضي ما ذَكرناه مِن الصفةِ الزائدةِ علىٰ حُسنِه[١]، و هذه الصفةُ الزائدةُ علَى الحُسنِ قد تَبَتَت[٢] في الندبِ و الواجبِ، فلا بُدَّ مِن دَلالةٍ زائدةٍ تَدُلُّ علىٰ حُكمِ التركِ، فيُبنىٰ علىٰ ذلكَ الوجوبُ أو الندبُ.

و لَيسَ لأحَدٍ أن يَقولَ: أرادَ الفعلَ علىٰ جهةِ الإيجابِ، لأنّ ذلكَ لا يُعقَلُ إن لَم يَكُن المقصودُ به أنّه أرادَه و كَرِهَ تَركَه، فإذا كانَ مُطلَقُ الأمرِ لا تَعلُّقَ بَينَه و بَينَ هذه الكَراهيةِ[٣]، لَم يَجُز أن يَدُلَّ عليها[٤].

و يَدُلُّ أيضاً علىٰ ما اختَرناه مِن المَذهبِ أنّه لا شُبهةَ في استعمالِ صيغةِ الأمرِ

---

١. راجع: الذريعة، ج ١، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

٢. في «ج، س» و المطبوع: «تثبت».

٣. في «ب، ج، ف»: «الكراهة».

٤. استدلّ القاضي الباقلّانيّ بمثله و قال: «حقيقة الإيجاب و الندب في كونهما اقتضاءً للفعل علىٰ هذا الوجه لا تختلف و لا تتزايد، و إنّهما يتعلّقان بالمأمور علىٰ وجه واحد، و إنّما يختلفان بأن يكون أحدهما تحريماً لترك المأمور به و حظراً له، و الآخر غير تحريم لتركه و هو الندب، فيختلفان لاختلاف الحكم في تركيهما، فأمّا في تعلّقهما بما هما أمرٌ به فبعيد؛ لأنّ تعلّق الأمر بالمأمور به يجري مجرىٰ تعلّق العلم بالمعلوم، و الإدراك بالمدرَك، و الإرادة بالمراد الواحد على الوجه الواحد في أنّ ذلك أجمع تعلُّق متساو غير مختلف». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٩ ـ ٣٠.

و حكىٰ أبو الحسين البصريّ مثل هذا الاستدلال بتفصيل أكثر، ثمّ ردّ عليه، راجع: المعتمَد، ج ١، ص ٧٦ ـ ٨٢.

في الإيجابِ و الندبِ معاً في اللغةِ و التعارُفِ[١] و القُرآنِ و السُّنّةِ، و ظاهرُ الاستعمالِ يَقتَضي الحقيقةَ، و إنّما يُعدَلُ عنها بدَليلٍ، و ما استعمالُ اللفظةِ الواحدةِ في شَيئَينِ أو أشياءَ[٢] إلّا كاستعمالِها في الشيءِ الواحدِ في الدلالةِ علَى الحقيقةِ. و إذا ٥٣
ثَبَتَ اشتراكُ هذه الصيغةِ بَينَ الوجوبِ و الندبِ، لَم يَجُز أن يُفهَمَ أحَدُهما مِن ظاهرِ القولِ إلّا بدَليلٍ مُنفَصِلٍ[٣].

[معنَى الأمرِ و النهيِ و غَيرهما في العُرفِ الشرعيِّ]

و نَحنُ و إن ذَهَبنا إلىٰ أنّ هذه اللفظةَ مُشتَرَكةٌ في اللغةِ بَينَ الندبِ و الإيجابِ، فنَحنُ نَذهَبُ إلىٰ أنّ العُرفَ الشرعيَّ المُتَّفِقَ المُستَمِرَّ قد أوجَبَ أن يُحمَلَ مُطلَقُ هذه اللفظةِ إذا وَرَدَت[٤] عن اللّٰهِ تَعالىٰ أو عن الرسولِ صَلَّى اللّٰهُ عليه و آلِه علَى الوجوبِ دونَ الندبِ،[٥] و علَى الفَورِ دونَ التراخي، و علَى الإجزاءِ و تَعلُّقِ الأحكامِ

---

١. في «ألف»: «المتعارف».
٢. في «ج» و المطبوع: «الشيئين أو الأشياء».
٣. حكى ابن حزم مثل هذا الاستدلال، ثمّ استشكل عليه في الإحكام، ج ٣، ص ٣.
٤. في «ر، ف»: «أوردت».
٥. كما حُكي عن مالك: «أنّ الأوامر على الوجوب إذا وردت من مفروض الطاعة». المقدّمة في الأُصول، ص ٥٨.
و في حاشية «س»: «فظهر من مذهب سيّدنا ـ قدّس سرّه ـ في هذه المسألة أنّ الأمر في اللغة مشترك بين الوجوب و الندب، و أمّا الأوامر الشرعيّة الواردة في الكتاب و السنّة فهي عنده حقيقة في الوجوب. و يُفهم من بعض الكتب أنّ السيّد قائل باشتراك الأمر بين الوجوب و الندب في الأوامر كلّها لغويّة كانت أو شرعيّة. و هو مردود بصريح كلامه هنا.
أقول: إنّي تتبّعتُ هذه المسألة و طالعتُها و نظرتُ عليها تقريباً من خمسين كتاباً من كتب المؤالف و المخالف، فظهر لي من فيض الله و كرمه أنّ الأمر المطلق حقيقة في الوجوب، لغويّاً كان أو شرعيّاً، و لا يُفهم غيره إلّا بقرينة».

الشرعيّةِ به، و في النهيِ أنّه يَقتَضي فَسادَ المَنهيِّ عنه و فَقدَ إجزائه.

و كذلكَ نَقولُ في اللفظِ الذي يَذهَبُ الفقهاءُ إلىٰ أنّه موضوعٌ للاستغراقِ و الاستيعابِ في اللغةِ، و نَذهَبُ نَحنُ إلَى اشتراكِه؛ فنَذهَبُ إلىٰ أنّ العُرفَ الشرعيَّ قَرَّرَ[1] و مَهَّدَ حَملَ هذه الألفاظِ إذا[2] وَرَدَت عن اللّٰهِ تَعالىٰ أو عن رسولِه صَلَّى اللّٰهُ عليه و آلِه مع الإطلاقِ و التجريدِ علَى الاستغراقِ، و إنّما يُرجَعُ في التخصيصِ إلَى الدلالةِ.

و الذي يَدُلُّ علىٰ صحّةِ هذه الجُملةِ التي ذَكرناها[3]، ما هو ظاهرٌ لا يَدخُلُ علىٰ أحَدٍ فيه شُبهةٌ مِن حَملِ الصحابةِ كُلَّ أمرٍ واردٍ في قُرآنٍ أو سُنّةٍ[4] علَى الوجوبِ، ٥٤
و كانَ يُناظِرُ بعضُهم بعضاً في مَسائلَ مُختَلِفةٍ، فمتىٰ أورَدَ أحَدُهم علىٰ صاحبِه أمراً مِن اللّٰهِ تَعالىٰ أو رسولِه، لَم يَقُل صاحبُه: «هذا أمرٌ، و الأمرُ يَقتَضي الندبَ أو الوقفَ[5] بَينَ الوجوبِ و الندبِ»، بَل اكتَفَوا في الوجوبِ و اللزومِ بالظاهرِ[6].

---

١. في «ج، ر، ف»: «قدّر».

٢. في «د»: «التي».

٣. في المطبوع: - «التي ذكرناها».

٤. في «ج»: «السنّة».

٥. في «ب، ج، ص» و المطبوع: «الوقوف».

٦. قال فخر الدين الرازيّ: «و إنّما قلنا: إنّهم تمسّكوا بالأمر على الوجوب، لأنّهم أوجبوا أخذ الجزية من المجوس لما روىٰ عبد الرحمن أنّه عليه الصلاة و السلام قال: "سُنّوا بهم سُنّة أهل الكتاب" و أوجبوا غسل الإناء من ولوغ الكلب بقوله عليه الصلاة و السلام: "فليغسله سبعاً" و أوجبوا إعادة الصلاة عند ذِكرها بقوله عليه الصلاة و السلام: "فليُصلّها إذا ذَكرها".
لا يقال: كما اعتقدوا الوجوب عند هذه الأوامر، كذا لم يعتقدوه عند غيرها [نحو]: ﴿وَ أَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾، ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾، ﴿فَانْكِحُوا﴾، ﴿فَاصْطَادُوا﴾ و غير ذلك، و ليس القول بعدم اعتقاد ⟺

و كذلكَ في جميعِ المسائلِ التي ذَكرناها، لأنّهم ما زالوا يَكتَفونَ في وجوبِ تعجيلِ الفعلِ بأنّ اللهَ تَعالىٰ أو رسولَه أَوجَبَه و أَلزَمَه، و في فَسادِهِ و عدمِ إجزائه أنّه نَهىٰ عنه و حَظَرَه.

و العمومُ يَجري مَجرىٰ ما ذَكرناه، و ما كانوا يَطلُبون عندَ المُنازَعةِ و المُناظَرةِ و المُطالَبةِ[1] في ألفاظِ العمومِ التي يُحتَجُّ بها عليهم إلّا المُخصِّصاتِ لها، و قد كانَ يَجِبُ أن يَقولوا: «هذه ألفاظٌ[2] مُشتَرَكةٌ بَينَ العمومِ و الخصوصِ، فكَيفَ يُحتَجُّ بها في العمومِ بغَيرِ دَلالةٍ؟».

و هذا معلومٌ ضَرورةً مِن عاداتِهم التي ما اختَلَفَت، و معلومٌ أيضاً أنّ ذلك مِن شأنِ التابِعينَ لهم و تابِعي التابِعينَ، فطالَما اختَلَفوا و تَناظَروا فلَم يَخرُجوا عن القانونِ الذي ذَكرناه، و هذا يَدُلُّ علىٰ قيامِ الحُجّةِ عليهم بذلكَ، حتّىٰ جَرَت 55
عادتُهم به[3]، و خَرَجوا عمّا يَقتَضيه مُجرَّدُ وضعِ اللُّغةِ في هذا البابِ[4].

↔ الوجوب في هذه الصور لدليل منفصل بأولىٰ من القول باعتقاد الوجوب فيما ذكرتم لدليل منفصل.

لأنّا نقول: لو لم يكن الأمر للوجوب لم يفده في صورة البتّة، فكان دليلهم علىٰ أخذ الجزية و ما عداه غير الأخبار، فكان يشتهر المأخذ، و حيث لم يشتهر لم يكن ثابتاً، أمّا لو قلنا بأنّه للوجوب لم يلزم من عدمه في بعض الأوامر أن لا يفيد الوجوب؛ لاحتمال تخلّف الحكم لمانع». راجع: المحصول، ج ٢، ص ٦٩ ـ ٧٢. و كلامه منقول ملخّصاً في نهاية الوصول، ج ١، ص ٤١٨، ثمّ تنظّر في جوابه.

١. في «ألف، س»: - «و المطالبة».

٢. في «س»: «الألفاظ».

٣. في «ألف، س»: - «به».

٤. حكىٰ أبو الحسين إجماع الصحابة بل المسلمين علىٰ حمل الأمر في الكتاب و السنّة علىٰ ↔

و أمّا أصحابُنا مَعشَرَ الإماميّةِ فلا يَختَلِفونَ في هذا الحُكمِ الذي ذَكرناه، و إنِ اختَلَفوا في أحكامِ هذه الألفاظِ في وضعِ اللغةِ، و لَم يَحمِلوا قَطُّ ظواهِرَ هـذه[1] الألفاظِ إلّا علىٰ ما بيّنّاه و لَم يَتوقَّفوا[2] علَى الأدلّةِ[3]، و قد بيّنّا في مَواضعَ مِن كُتُبِنا أنّ إجماعَ أصحابِنا حُجّةٌ[4].

و قد تَعلَّقَ مَن ذَهَبَ إلىٰ وجوبِ الأمرِ بطُرُقٍ اعتباريّةٍ، و طُرُقٍ سَمعيّةٍ، و هي علىٰ ضَربَينِ: قُرآنيّةٍ و أخباريّةٍ[5]. و نَحنُ نَذكُرُ أقوىٰ ذلكَ شُبهةً، فإنّ الذي تَعلَّقَ به الفقهاءُ في ذلكَ لا يَكادُ يَنحَصِرُ و يَنتَظِمُ.

⇐ الوجوب. راجع: المعتمَد، ج ١، ص ٧٥. و استدلّ القاضي أبو يعلىٰ أيضاً بالإجماع في العُدّة، ج ١، ص ٢٣٥، و الشيخ الطوسيّ قائلاً: «و ليس لأحد أن يقول: إنّهم عقلوا ذلك بقرينة دلّتهم علىٰ ذلك؛ لأنّ هذا دعوى محضة، و من ادّعى القرينة فعليه أن يوردها، و لم نر المحتجّين بأوامر اللّٰه تعالى و أوامر رسوله صلّى اللّٰه عليه و آله و سلم ذكروها علىٰ حال». العُدّة، ج ١، ص ١٧٧.

١. في المطبوع: ‑«هذه».

٢. في «ألف، ر»: «لم يتّفقوا».

٣. و في الفصول الغرويّة: «استشكل بعض متأخّري أصحابنا في الحكم بوجوب شيء بمجرّد ورود الأمر به في أحاديثنا المرويّة عن الأئمّة عليهم السلام نظراً إلىٰ شيوع استعماله في عرفهم في الندب حتّى صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها الحقيقة، ثمّ استشكل عليه. راجع: الفصول الغرويّة، ص ٦٨.

٤. تعرّض لمسألة حجّيّة الإجماع في مواضع من كتبه مثل الشافي في الإمامة، ج ١، ص ٢١٤ ـ ٢٧٦، المسائل التبّانيّات المنشورة ضمن رسائل الشريف المرتضىٰ، ج ١، ص ٢٦. و له رسالة مستقلّة حول الإجماع، طبعت في رسائله، ج ٣، ص ١٩٩.

٥. قال القاضي الباقِلّانيّ في فصل «الكلام علىٰ من يزعم أنّه إنّما يجب حمل أوامر اللّٰه تعالى و أوامر رسوله عليه السلام على الوجوب من جهة السمع دون قضيّة اللغة و حجّة العقل»: «و هذه الفرقة قد وافقت علىٰ أنّ ذلك ليس من موجب اللغة و قضيّة العقل، و إنّما يجب سمعاً». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٥٧.

[أدلّةُ القائلينَ بالوجوبِ]

فأمّا الطرُقُ الاعتباريّةُ:

فأوّلُها: قولُهم: السيّدُ إذا أمَرَ غلامَه بفعلٍ، عُقِلَ[١] منه الإيجابُ، و لذلكَ يوبِّخُه[٢] العقلاءُ و يَذُمّونَه إذا خالَفَه[٣].

و ثانيها: قولُهم: لَو لَم يَكُن لفظةُ «اِفعَلْ» موضوعةً للإيجابِ، لَم يَكُن للإيجابِ لفظةٌ موضوعةٌ في اللغةِ، مع الضرورةِ الداعيةِ إلىٰ ذلكَ[٤].

و ثالثُها: أنّه لا شُبهةَ في تسميةِ مَن خالَفَ الأمرَ المطلَقَ بأنّه «عاصٍ»، و المعصيةُ لا تَكونُ إلّا في خِلافِ الواجبِ[٥].

و رابعُها: قولُهم: إنّ غايةَ ما يَفعَلُه مَن يُريدُ الإيجابَ و الإلزامَ أن يَقولَ لغيرِه: ٥٦
«افعَلْ».

وخامسُها: أنّ الأمرَ بشَيءٍ بعَينِه يَقتَضي أنّه حَصَرَ المأمورَ[٦] و قَصَرَه عليه، و ذلكَ

---

١. «عَقَلَ الشيءَ يَعقِلُه: فَهِمَه». المحكم و المحيط الأعظم، ج ١، ص ٢٠٥ (عقل).

٢. في «ألف»: «توبّخه».

٣. تمسّك به الجصّاص في الفصول، ج ٢، ص ٩٧ و ١٠٢، و أبو الحسين البصريّ في المعتمَد، ج ١، ص ٦٢، و ابن حزم في الإحكام، ج ٣، ص ٢٧، و حكاه في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٥٢.

٤. استدلّ به الجصّاص في الفصول، ج ٢، ص ٨٩، و حكاه في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٥٤، و المغني، ج ١٧، ص ١١٠، و فيه زيادة: «[و] قول القائل: «أوجَبتُ» و «ألزَمت» كالخبر». و حكاه أبو الحسين البصريّ في المعتمَد، ج ١، ص ٦٦، و الشيخ الطوسيّ لم يرتض به في العُدّة، ج ١، ص ١٧٧.

٥. استدلّ به الجصّاص في الفصول، ج ٢، ص ٨٩ و ٩٦، و أبو زيد الدَّبوسيّ و استدلّ بتسمية خلاف الأمر فسقاً أيضاً في تقويم الأدلّة، ص ٣٨، و أبو الحسين البصريّ في المعتمَد، ج ١، ص ٦٠، و حكاه في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٥٢ و المغني، ج ١٧، ص ١١٥، و الشيخ الطوسيّ في العُدّة، ج ١، ص ١٧٩.

٦. في المطبوع: + «به».

يَمنَعُ مِن تَعدّيهِ و تَجاوُزِه[١].

و **سادسُها**: أنّه لَو لَم يَقتَضِ الإيجابَ، لَم يَكُن بعضُ الوجوهِ بأن يُستَفادَ به أَولىٰ مِن بعضٍ مع تَضادِّها، فيَجِبُ أن يَقتَضيَ الوجوبَ[٢].

و **سابعُها** قولُهم: إذا كانَ الآمِرُ لا بُدَّ مِن أن يَكونَ مُريداً للمأمورِ به، و إذا أرادَه فقَد كَرِهَ تَركَه، و رُبَّما قالَ بعضُهم: إنّ إرادةَ الفعلِ كَراهيةٌ[٣] لضِدِّه[٤].

و **ثامنُها** قولُهم: إنّ الأمرَ بالشيءِ يَقتَضي في المعنَى النهيَ عن ضِدِّه[٥]، كما أنّ النهيَ عن الشيءِ يَقتَضي الأمرَ بتَركِهِ[٦].

و **تاسعُها**: أنّ لفظَ الأمرِ يَجِبُ أن يَقتَضيَ ضِدَّ ما يَقتَضيه لفظُ النهيِ في المعنىٰ، و إذا كانَ النهيُ يَقتَضي التحريمَ فالأمرُ يَقتَضي الإيجابَ[٧].

---

١. في التقريب و الإرشاد (ج ٢، ص ٥٥): «الأمر يوجب حصر المأمور علىٰ ذلك الشيء و قصره عليه دون تركه، و ذلك يوجب منعه من الدخول فيما يخرجه عنه، و المنع له من ذلك يوجب دخوله فيه».
و في المغني: «يجب في مرتبة أن يقتضي الوجوب؛ لأنّ كونه ندباً لا يخرجه عن طريقة التخيير، و لابدّ في الأمر من أن يفيد أمراً زائداً على التخيير». المغني، ج ١٧، ص ١١١.
و حكاه أبو الحسين البصريّ ثمّ استشكل عليه في المعتمَد، ج ١، ص ٦٤.

٢. حكاه الهارونيّ في المجزي، ج ١، ص ٩٨.

٣. في المطبوع: «كراهة».

٤. حكاه في المغني و أجاب عنه، ج ١٧، ص ١١٢. و حكاه أبو الحسين البصريّ في المعتمَد، ج ١، ص ٦٣، و الشيخ الطوسيّ في العُدّة، ج ١، ص ١٨٠.

٥. في العُدّة: «نهي عن ضدّه لفظاً أو معنىً». العُدّة، ج ١، ص ١٨٠.

٦. استدلّ به الجصّاص في الفصول، ج ٢، ص ٩٥. و حكاه في المغني، ج ١٧، ص ١١٢؛ و أبو الحسين البصريّ في المعتمَد، ج ١، ص ٦٦؛ و الشيخ الطوسيّ في العُدّة، ج ١، ص ١٨٠.

٧. حكاه في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٥٧؛ و المغني، ج ١٧، ص ١١٣. و حكاه أبو الحسين ⇔

٥٧ **و عاشرُها** قولُهم: إنّ الأمرَ لا يَخلو مِن أقسامٍ ثَلاثةٍ: إمّا أن يَقتَضيَ الإيجابَ، أو المنعَ، أو التخييرَ. و المنعُ معلومٌ أنّه لا يُستَفادُ بالأمرِ، و إنّما يُستَفادُ المنعُ بالنهيِ، و لا يَجوزُ أن يُفيدَ التخييرَ لفَقدِ ألفاظِ التخييرِ، فلَم يَبقَ إلّا الإيجابُ[١].

و حاديَ عَشَرَها: قولُهم: إذا احتَمَلَ لفظُ الأمرِ الإيجابَ و الندبَ، وَجَبَ حَملُه علَى الإيجابِ، لأنّه أعَمُّ فوائدِه[٢]، كما يُقالُ في ألفاظِ العمومِ[٣].

و ثانيَ عَشَرَها: طريقةُ الاحتياطِ، و أنّ حَملَه علَى الإيجابِ أَحوَطُ للدينِ[٤].

و ثالثَ عَشَرَها: أنّ الأمرَ لا بُدَّ له مِن فائدةٍ، و مُحالٌ حَملُه علَى الإيجابِ و الندبِ مَعاً، لتَنافي الفائدتَينِ. فلَو كانَت فائدتُه هي الندبَ، لَوَجَبَ أن يَكونَ متىٰ حُمِلَ علَى الإيجابِ أن يَكونَ مَجازاً، و أَجمَعنا علىٰ خِلافِ ذلكَ.

فأمّا الطرُقُ القُرآنيّةُ:

فأوّلُها: قولُه تَعالىٰ: ﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذينَ يُخالِفُونَ عَنْ أمْرِهِ**﴾[٥]، و التحذيرُ يَقتَضي

⇔ البصريّ في المعتمَد، ج ١، ص ٦٥. و استدلّ به القاضي أبو يعلىٰ في العُدّة، ج ١، ص ٢٣٩، و قال: «و هذا الدليل يختصّ من قال بالندب، و أمّا من قال بالوقف فإنّه يقف في النهي كما يقف في الأمر».

١. استدلّ به ابن القصّار المالكيّ في المقدّمة في الأُصول، ص ٦٠. و حكاه في التقريب و الإرشاد (ج ٢، ص ٥٦) بزيادة: «و لا على التخيير بين فعله و تركه، و قد دخل في التخيير بينه و بين تركه الإباحة له و الندب إليه؛ لأنّ المباح و المندوب إليه مخيّر في فعلهما و تركهما. فلم يبق بعد ذلك إلّا إفادته للإيجاب».

و انظر: المغني، ج ١، ص ١١١؛ المعتمَد لأبي الحسين البصريّ، ج ١، ص ٦٤.

٢. في المعتمَد زيادة: «لأنّه يدخل تحته الحسن و المندوب إليه». المعتمَد، ج ١، ص ٦٨.

٣. تمسّك به الجصّاص في الفصول، ج ٢، ص ٩٢.

٤. حكاه الجصّاص عن بعض أهل العلم و استحسنه في الفصول، ج ٢، ص ١٠٠. و حكاه أبو الحسين البصريّ في المعتمَد، ج ١، ص ٦٦، و الشيخ الطوسيّ في العُدّة، ج ١، ص ١٧٦.

٥. النور (٢٤): ٦٣.

وجوبَ الامتثالِ[١].

و ثانيها: قولُه تَعالىٰ: ﴿فَلاٰ وَ رَبِّكَ لاٰ يُؤْمِنُونَ حَتّىٰ يُحَكِّمُوكَ فيمٰا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاٰ يَجِدُوا فى أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَيْتَ﴾[٢].

٥٨ **و ثالثُها:** قولُه تَعالىٰ: ﴿وَ مٰا كٰانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لاٰ مُؤْمِنَةٍ إِذٰا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[٣].

و رابعُها: قولُه تَعالىٰ: ﴿أَطيعُوا اللّٰهَ وَ أَطيعُوا الرَّسُولَ﴾[٤].

---

١. استدلّ بها الجصّاص في الفصول، ج ٢، ص ٩٠، و ابن حزم في الإحكام، ج ٣، ص ١٤، و القاضي أبو يعلىٰ في العُدّة، ج ١، ص ٢١٣، و الشيخ الطوسيّ في العُدّة، ج ١، ص ١٧٥. و حكاه في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٥٩، و المعتمَد، ج ١، ص ٦٨.

٢. النساء (٤): ٦٥.

استدلّ بها الجصّاص و قال: «و القضاء يُسمّىٰ أمراً؛ قال اللّه تعالى: ﴿وَ قَضىٰ رَبُّكَ أَلّا تَعْبُدُوا إِلّا إِيّاهُ وَ بِالْوٰالِدَيْنِ إِحْسٰاناً﴾ معناه أمر متضمّن لزوم الأمر» . الفصول، ج ٢، ص ٩٠. و حكى القاضي الباقلّانيّ الاستدلال بها في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٦٣، و أبو الحسين في المعتمَد، ج ١، ص ٧٢، و الشيخ الطوسيّ في العُدّة، ج ١، ص ١٧٩.

٣. الأحزاب (٣٣): ٣٦.

استدلّ الجصّاص بالآية بتمامها قائلاً: «دلّت هذه الآية علىٰ وجوب الأمر من وجهين:

أحدهما: نفيه التخيير فيما أمر به، و قول من يقول بالندب و الإباحة يثبت معهما التخيير و ذلك خلاف مقتضى الآية.

و الثاني: قول اللّه تعالى: ﴿وَ مَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ﴾، فسمّىٰ تارك الأمر عاصياً، و اسم العصيان لا يلحق إلّا بترك الواجبات». الفصول، ج ٢، ص ٨٩.

و استدلّ به القاضي أبو يعلىٰ في العُدّة، ج ١، ص ٢٣١.

و حكىٰ أبو الحسين البصريّ الاستدلال بابتداء الآية و ناقش فيه في المعتمَد، ج ١، ص ٧٢.

٤. في عدّة سور: النساء (٤): ٥٩، المائدة (٥): ٩٢، النور (٢٤): ٥٤، محمّد (٤٧): ٣٣، التغابن (٦٤): ١٢.

و خامسُها: قولُه تَعالىٰ: ﴿وَ مَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نٰارَ جَهَنَّمَ﴾[١].

و الطرُقُ الأخباريّةُ

أوّلُها: ما رُويَ عن النبيِّ صلّى اللّٰهُ عليه و آلِه مِن قولِه عليه السلام: «لَولا أن أَشُقَّ علىٰ أُمّتي لَأَمَرتُهم بالسِّواكِ عندَ كُلِّ صَلاةٍ»[٢] و قد نَدَبَ إلىٰ ذلكَ عندَ كُلِّ صَلاةٍ،

↔ و حكى القاضي الباقلّانيّ الاستدلال بها و التمسّك بذيل آية سورة النور أي قوله تعالى: ﴿فَإِنَّمٰا عَلَيْهِ مٰا حُمِّلَ وَ عَلَيْكُمْ مٰا حُمِّلْتُمْ وَ إِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾ لاستظهار الوجوب. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٢،ص ٥٧. و حكى الاستدلال بها أبو الحسين البصريّ في المعتمَد، ج ١، ص ٧٢، و الشيخ الطوسيّ في العُدّة، ج ١، ص ١٧٨.

١. الجنّ (٧٢): ٢٣.
استدلّ بها الجصّاص في الفصول، ج ٢، ص ٨٩، و ابن حزم في الإحكام، ج ٣، ص ٢٧. و حكاه الشيخ الطوسيّ في العُدّة، ج ١، ص ١٧٩.
و استُدلّ بغير ما ذُكر من الآيات، مثل: ﴿مٰا مَنَعَكَ أَلّٰا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾. راجع: الفصول، ج ٢، ص ٩٠؛ التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٥٩ و ٦٢؛ المعتمَد، ج ١، ص ٧١؛ الإحكام لابن حزم، ج ٣، ص ٢١.

٢. المحاسن للبرقيّ، ج ٢، ص ٥٦١، باب الخلال و السواك؛ المصنَّف لابن أبي شيبة، ج ١، ص ١٩٥، باب ما ذُكر في السواك؛ مسند أحمد، ج ٢، ص ٤٣ و ٢٧٢، مسند عليّ بن أبي طالب عليه السلام؛ ج ١٢، ص ٢٩٣، مسند أبي هريرة؛ صحيح مسلم، ج ١، ص ٢٢٠، باب السواك؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ١٠٥، باب السواك؛ سنن أبي داود، ج ١، ص ١٩؛ سنن الترمذيّ، ج ١، ص ١٨؛ سنن النّسائيّ، ج ١، ص ١٢.
و حديث السواك رواه العامّة و الخاصّة بألفاظ متقاربة عند الصلاة أو عند الوضوء أو مطلقاً: الكافي للشيخ الكلينيّ، ج ٣، ص ٢٢، باب السواك، ح ١؛ كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٥٥، باب السواك؛ المسند للشافعيّ، ص ١١٣؛ المصنَّف لعبد الرزّاق، ج ١، ص ٥٥٥، باب وقت عشاء الآخرة؛ ج ٣، ص ٣٠٨، باب الاستنان؛ مسند أحمد، ج ١٢، ص ٣٧٤ و ٤٨٤؛ ج ١٥، ص ١٠٤ و ٣٣٩ و غيرها؛ سنن الدارِميّ، ج ١، ص ١٧٤؛ صحيح البخاريّ، ج ١، ↔

فثَبَتَ أنّه أرادَ الإيجابَ[١].

و ثانيها: خبرُ بَريرةَ[٢] حينَ أشارَ عليها بمُراجَعةِ زَوجِها[٣]، فإنّها[٤] قالَت له عليه السلام: «أتأمُرُني بذلك؟»[٥]، فقالَ: «إنّما أنا أشفَعُ»[٦]، فقالَت عند ذلكَ: «فلا حاجةَ لي

⇐ ص ٢١٤، باب السواك يوم الجمعة؛ مسند أبي يعلىٰ، ج ١١، ص ١٥٠؛ السنن الكبرىٰ للبيهقيّ، ج ١، ص ٣٥.

و قد روي بلفظ «لفرضتُ» بدل «لأمرتُ» في دعائم الإسلام، ج ١، ص ١١٩، باب ذكر السواك؛ مسند أحمد، ج ٣، ص ٣٣٤؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ١٠٦؛ المستدرك على الصحيحين، ج ١، ص ١٤٦؛ مسند أبي يعلىٰ، ج ١٢، ص ٧١؛ السنن الكبرىٰ للبيهقيّ، ج ١، ص ٣٦. و انظر: تلخيص الحبير، ج ١، ص ٢٣٠.

١. حكى الاستدلال به القاضي الباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد بتقرير آخر، ج ٢، ص ٦٧، و أبو الحسين البصريّ في المعتمَد، ج ١، ص ٧٤. و استدلّ به القاضي أبو يعلىٰ في العُدّة، ج ١، ص ٢٣٢.

٢. هي بَريرة بنت صفوان مولاة عائشة بنت أبي بكر، صحابيّة، كانت تخدم عائشة قبل أن تشتريها ثمّ اشترتها و أعتقتها و لها زوج، فخيّرها رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه و آله أن تقرّ عنده أو تفارقه فاختارت فراقه. لها حديث عند النسائيّ. عاشت إلىٰ أيّام يزيد بن معاوية. الطبقات الكبرىٰ لابن سعد، ج ٨، ص ٢٥٦؛ الاستيعاب، ج ٤، ص ١٧٩٥؛ أُسد الغابة، ج ٧، ص ١٣٧؛ تهذيب الكمال، ج ٣٥، ص ١٣٦؛ سيرَ أعلام النبلاء، ج ٢، ص ٢٩٧؛ الإصابة، ج ٨، ص ٥٠؛ تقريب التهذيب، ج ٢، ص ٦٣١.

٣. و هو «مُغيث» الأسوَد زوج بَريرة، قيل كان عبداً لبعض بني مطيع و قيل لغيره و قيل كان حرّاً. اختارت بَريرة فراقه لمّا أعتقتها عائشة، و كان يحبّها و كان يمشي في طرق المدينة و هو يبكي و استشفع إليها برسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه و آله. صحيح البخاريّ، ج ٦، ص ١٧١؛ الاستيعاب، ج ٤، ص ١٤٤٣؛ أُسد الغابة، ج ٥، ص ٢٣٤؛ سيرَ أعلام النبلاء، ج ٢، ص ٣٠٣؛ تلخيص الحبير، ج ٣، ص ٣٨٣.

٤. في «ب» و المطبوع: «و أنّها».

٥. في الطبقات الكبرىٰ: «أ شيء واجب عليّ؟»، ج ٨، ص ٢٥٩.

٦. في المطبوع: «شافع».

فيه»[١]، ففرَّقت[٢] بينَ الأمرِ و الشفاعةِ، و لَيسَ ذلكَ إلّا لوجوبِ الأمرِ[٣].

و ثالثُها: قولُه عليه السلام للأقرَعِ بنِ حابسٍ[٤] و قد سألَه عن الحَجِّ: «ألِعامِنا هذا[٥] أم للأبَدِ؟»، فقالَ عليه السلامُ: «بَل للأبَدِ[٦]، و لَو قُلتُ: «نَعَم» لَوَجَبَ، و لَو لَم تَفعَلوا لَضَلَلتم»[٧]. ٥٩

---

١. قصّة بَريرة مع مُغيث و استشفاع الرسول صلّى اللّٰه عليه و آله لزوجها وردت باختلاف في الألفاظ في المصنَّف لعبد الرزّاق، ج ٧، ص ٢٥٠؛ الطبقات الكبرىٰ لابن سعد، ج ٢، ص ٢٥٨؛ مسند أحمد، ج ٣، ص ٣٤٣؛ سنن الدارميّ، ج ٢، ص ١٧٠؛ صحيح البخاريّ، ج ٦، ص ١٧٢؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٦٧١؛ سنن أبي داود، ج ١، ص ٤٧٩؛ سنن النَّسائيّ، ج ٨، ص ٢٤٦؛ صحيح ابن حبّان، ج ١٠، ٩٦؛ المعجم الكبير للطبرانيّ، ج ١١، ص ٣٦٠؛ سنن الدارقطنيّ، ج ٢، ص ١٣٥؛ السنن الكبرىٰ للبيهقيّ، ج ٧، ص ٢٢٢.

٢. في «ب، ج، ص» و المطبوع: «و فرّقت».

٣. حكى الاستدلال بالخبر القاضي الباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٦٤، و استدلّ به القاضي أبو يعلىٰ في العُدّة، ج ١، ص ٢٣٣، و الشيخ الطوسيّ في العُدّة، ج ١، ص ١٧٦.

٤. هو الأقرع بن حابس بن عقال المجاشعيّ الدارميّ التميميّ، صحابيّ، من سادات العرب في الجاهليّة. وفد على النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله بعد فتح مكّة في وفد من أشراف بني تميم، و هو المنادي من وراء الحجرات. كان من المؤلّفة قلوبهم، و شهد حنيناً و فتح مكّة و الطائف، و سكن المدينة. و كان مع خالد بن الوليد في أكثر وقائعه حتّى اليمامة. استعمله عبد اللّٰه بن عامر علىٰ جيش أنفذه إلىٰ خراسان، و أصيب هو و الجيش بالجوزجان، و ذلك في زمن عثمان. روى عنه جابر و أبو هريرة. و قيل: اسمه فراس و إنّما قيل له الأقرع لقرع كان برأسه. الطبقات الكبرىٰ لابن سعد، ج ٧، ص ٣٧؛ الاستيعاب، ج ١، ص ١٠٣؛ تاريخ مدينة دمشق، ج ٩، ص ١٨٤؛ أُسد الغابة، ج ١، ص ١٠٧؛ الإصابة، ج ١، ص ٢٥٤؛ الأعلام للزركليّ، ج ٢، ص ٥.

٥. في «ب، د، ر، ص، ف»: - «هذا».

٦. في المطبوع: «لا، للأبد».

٧. لم نجد الخبر بعينه فيما بأيدينا من المصادر، و الظاهر أنّ الخبر هنا ملفّق من خبرين في باب وجوب الحجّ من سؤال الأقرع أو غيره، و باب المتعة في الحجّ من سؤال سُراقة بن مالك.

↔

و هذا صَريحٌ في أنّ الأمرَ يَقتَضي الإيجابَ[1].

و رابعُها: توبيخُه عليه السلام أبا سَعيدٍ الخُدْريَّ[2] لمّا دَعاه و هو في الصلاةِ فلَم

↔ و الخبران وردا بألفاظ متقاربة في مصادر الفريقين:
فالخبر الأوّل ورد في دعائم الإسلام، ج ١، ص ٢٨٨؛ مسند ابن راهويه، ج ١، ص ١٣٤؛ مسند أحمد، ج ٢، ص ٢٣٧، مسند عليّ بن أبي طالب عليه السلام و ج ٥، ص ٤٥٨ و ٤٦٤، مسند ابن عبّاس، و ج ١٥، ص ٣٥٥،مسند أبي هريرة؛ صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٠٢؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٩٦٣؛ سنن الترمِذيّ، ج ٢، ص ١٥٤؛ سنن النسائيّ، ج ٥، ص ١١٠؛ مسند أبي يعلى، ج ١، ص ٣٩٦؛ المستدرك للحاكم، ج ١، ص ٤٧٠، و ج ٢، ص ٢٩٣؛ و غيرها من المصادر. و راجع: نصب الراية، ج ٣، ص ٣؛ تلخيص الحبير، ج ٢، ص ٤٨٠.
و الثاني في الإيضاح، ص ٤٤٨؛ الكافي، ج ٤، ص ٢٤٦، باب حجّ النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله، ح ٤؛ كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٢٣٦، باب حجّ نبيّنا صلّى اللّٰه عليه و آله و نزول المتعة؛ تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٢٥، باب ضروب الحجّ، ح ٣؛ المسند للشافعيّ، ص ١١٢؛ المصنَّف لعبد الرزّاق، ج ٧، ص ٥٠٤؛ المصنَّف لابن أبي شيبة، ج ٤، ص ٤٢٤؛ سنن الدارِميّ، ج ٢، ص ٤٦؛ صحيح مسلم، ج ٤، ص ٣٧ و ٤٠؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٩٩٢؛ سنن أبي داود، ج ١، ص ٤٠٢؛ مسند أبي يعلى، ج ٤، ص ٢٦؛ سنن النسائيّ، ج ٥، ص ١٧٨؛ و غيرها من المصادر.
و ورد خبر قريب ممّا في النصّ في الكتب الأُصوليّة التي راجعها السيّد المرتضىٰ و لعلّ منها نشأ الخلط و انتقل إلى الكتب الأُصوليّة المتأخّرة، انظر: الفصول للجصّاص، ج ٢، ص ١٣٩؛ التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٧٠؛ تقويم الأدلّة، ص ٤٠.
و حكى أبو الحسين البصريّ الاستدلال بالخبر الثاني في المعتمَد، ج ١، ص ٧٣. و تمسّك ابن حزم بالخبر الأوّل في الإحكام، ج ٣، ص ١٧.

١. حكى الباقلّانيّ الاستدلال بهذا الخبر في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٧٠؛ و أبو الحسين البصريّ في المعتمَد، ج ١، ص ٧٣.

٢. كذا في النسخ، و الصحيح: «أبا سعيد بن المعلّىٰ» و لعلّ منشأ الوهم المصادر التي راجعها السيّد، فالخبر ورد منسوباً إلىٰ أبي سعيد الخدريّ في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٦٨، و هكذا أورده أبو الحسين البصريّ في المعتمَد، ج ١، ص ٧٤، و قد تبعهم على هذا الخلط كثير من ↔

يُجِبْه، و قولُه عليه السلامُ له[١]: «ألَم تَسمَعِ اللهَ تَعالىٰ يَقولُ: ﴿يا أيُّها الَّذينَ آمَنُوا اسْتَجيبُوا لِلّٰهِ وَ لِلرَّسُولِ إذا دَعاكُمْ﴾[٢]؟»[٣].

[الجوابُ عن أدلّةِ القائلينَ بالوجوبِ]

فيُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به أوّلاً: إنّنا لا نُسلِّمُ ما ادَّعَيتموه لا حُكماً و لا عِلّةً، لأنّه لَيسَ كُلُّ عبدٍ يَستَحِقُّ الذمَّ إذا لَم يَفعَلْ ما أمَرَه مَولاه، و مَن استَحقَّ الذمَّ منهم فلَيسَ

↩ الأُصوليّين. و نبّه الإسنويّ علىٰ هذا الوهم قائلاً: «و هو غلط تبع فيه صاحب الحاصل، و صاحب الحاصل تبع الإمام في المحصول، و الإمام تبع الغزاليّ في المستصفى». نهاية السؤول، ج ١، ص ١٦٨. و من الأُصوليّين من نَسب الخبر صحيحاً مثل ابن حزم في الإحكام، ج ٣، ص ٣٠.

و أبو سعيد بن المعلّى اشتهر بكنيته و نسبته إلىٰ جدّه، و بهذا الاسم نُسب الحديث إليه في المصادر، و اختُلف في اسمه و اسم أبيه؛ فقيل رافع، و قيل الحرث و قوّاه ابن عبد البرّ و أوهَى الذي قبلَه، و قيل أوس و قيل بل أوس اسم أبيه و المعلّى جدّه. له صحبة و يعدّ في أهل الحجاز. مات سنة ثلاث أو أربع و سبعين من الهجرة، قيل و هو ابن أربع و ستّين سنة. الثقات لابن حبّان، ج ٣، ص ١٢٢ و ٤٥٠؛ الاستيعاب، ج ٢، ص ٤٨٤؛ ج ٤، ص ١٦٦٩؛ أُسد الغابة، ج ١، ص ٣٥٠، و ج ٢، ص ١٥٨ ـ ١٥٩؛ تهذيب الكمال، ج ٣٣، ص ٣٤٨؛ الإصابة، ج ٧، ص ١٤٨.

١. في المطبوع: - «له».

٢. الأنفال (٨): ٢٤.

٣. الخبر باختلاف يسير في اللفظ ورد في مسند أحمد، ج ٢٤، ص ٥٠٦، حديث أبي سعيد بن المعلّى؛ ج ٢٩، ص ٣٩٥، مسند الشاميّين؛ سنن الدارميّ، ج ١، ص ٣٥٠؛ ج ٢، ص ٤٤٥؛ صحيح البخاريّ، ج ٥، ص ١٤٦ و ص ١٩٩، كتاب تفسير القرآن؛ سنن أبي داود، ج ١، ص ٣٢٨؛ سنن النسائيّ، ج ٢، ص ١٣٩؛ مسند أبي يعلى، ج ١٢، ص ٢٢٥؛ صحيح ابن حبّان، ج ٣، ص ٥٦.

و نُسب إلىٰ أُبيّ بن كعب أيضاً، راجع: مسند أحمد، ج ١٥، ص ٢٠١؛ سنن الترمذيّ، ج ٤، ص ٢٣١؛ المستدرك للحاكم، ج ١، ص ٥٨٨.

و حُكي الاستدلال بهذا الخبر في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٦٨. و استُدلّ به في العُدّة للقاضي، ج ١، ص ٢٣٤.

العِلّةُ في استحقاقِه مُجرَّدَ خِلافِ الأمرِ؛ لأنّا لَو فَرَضنا عبداً سَمِعَ مُجرَّدَ الأمرِ مِن مَولاه، و هو لا يَعرِفُ العادةَ العامّةَ و لا عادةَ مَولاه الخاصّةَ، و فَوَّتَ مَنفَعةَ مَولاه بمُخالَفةِ أمرِه، فإنّه لا يَستَحِقُّ الذمَّ. و لَو أمَرَه مَولاه بما يَختَصُّ بمَصالِحِ[1] العبدِ، مِن غيرِ أن يَعودَ علَى السيّدِ منه نَفعٌ أو ضَرَرٌ، لَما ذَمَّه أحَدٌ مِن العقلاءِ إذا لَم يَفعَلْ[2]، ٦٠ فالحُكمُ الذي قَضَوا به نحن نُخالِفُ فيه. ثُمّ لَو عَرَفَ العبدُ كَراهيةَ مَولاه لمُخالَفتِه، إمّا بالعادةِ أو بشاهِدِ الحالِ، نَحوُ أن يأمُرَه بأن يَسقيَه الماءَ و قد غَصَّ بلُقمةٍ، فاستَحَقَّ الذمَّ علىٰ خِلافِه، لَما[3] كانَت العِلّةُ في ذلكَ ما ادُّعيَ مِن مُجرَّدِ خِلافِ الأمرِ، بَل ما ذَكرناه[4].

و ممّا يوضِحُ ما ذَهَبنا إليه أنّ الأمرَ لَو أفادَ الإيجابَ لأمرٍ يَرجِعُ إليه، لَم يَفتَرِقِ[5] الحالُ بَينَ الكَبيرِ و الصغيرِ و الجَليلِ و الوَضيعِ، فكَيفَ[6] يَختَصُّ الإيجابُ بأمرِ الأعلىٰ للأدوَنِ لَولا أنّ ذلكَ لَيسَ بموجَبٍ عن الأمرِ، و إنّما يَقتَضي الإيجابَ

---

١. في «ب، ج، د، ر، ف»: «مصالح».

٢. و استشكل أبو الحسين البصريّ علىٰ هذا الجواب بأنّه: «غير مسلّم أنّه لا يجب عليه و غير مسلّم أنّه لا ينتفع السيّد بذلك؛ لأنّه إذا أمر العبد بمنفعة أو بدفع مضرّة عن نفسه فإنّ ذلك يعود بصلاح ماله، فمن هذه الجهة يكون للسيّد فيه منفعة أو دفع مضرّة». المعتمَد، ج ١، ص ٦٣. و أضاف إليه الشيخ الطوسيّ: «أنّه يذمّه من لا يعلم أنّ السيّد يستضرّ بمخالفته و أنّه ينتفع بامتثاله؛ فلو كان الأمر علىٰ ما قيل لما جاز أن يذمّه إلّا من عرف ذلك، و قد علمنا خلاف ذلك». العُدّة، ج ١، ص ١٧٤.

٣. في المطبوع: «و ما».

٤. و خالف فيه أبو الحسين و قال: «اقتصارهم على التعليل الذي ذكرناه دليل علىٰ أنّه استحقّ الذمّ لما ذكروه من العلّة لا غير». المعتمَد، ج ١، ص ٦٢. و مثله الشيخ الطوسيّ بتفصيل أكثر. راجع: العُدّة، ج ١، ص ١٧٣.

٥. في «ب، ف»: «لم تفترق».

٦. «ب، ج، د، ر، ص، ف»: «و كيف».

لأسبابٍ عارضةٍ مِن أحوالٍ و عاداتٍ.[١]

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثانياً: قد وَضَعوا للإيجابِ لفظاً في اللغةِ، و هو «أوجَبتُ»، و «أَلزَمتُ»، و «متىٰ لَم تَفعَلِ[٢] استَحقَقتَ الذمَّ و العِقابَ».

فإذا قالوا: هذه صيغةُ الخبرِ، و أرَدنا ما هو بصيغةِ الأمرِ،

قُلنا: هذا تَحكُّمٌ علىٰ أهلِ اللُّغةِ، و إذا[٣] أَوجَبنا أن يَضَعوا لهذا المعنىٰ لفظاً فأيُّ فَرقٍ في الإنباءِ عن مُرادِهم بَينَ ما هو بصيغةِ الخبرِ و بَينَ ما هو بصيغةِ الأمرِ؟[٤] ٦١

علىٰ أنّ ذلكَ يُعكَسُ عليهم فيُقالُ: معنَى الندبِ معقولٌ لهُم، فيَجِبُ أن يَضَعوا له[٥] لفظاً يُنبِئُ عنه، و لا لفظَ إلّا قولُهم: «اِفعَلْ». فإن عَدَلوا إلىٰ أن يَقولوا: قد وَضَعوا لذلكَ «نَدَبتُ»، قُلنا في الإيجابِ مِثلَه[٦].

---

١. و أجاب الباقلّانيّ بأنّه «نفس الدعوى و حكاية المذهب فقط» و أنّه يفهم المأمور «وجوب الأمر بعادة و أسباب يخرج عليها الخطاب، و عهد بين الآمر و المأمور، و أسباب تقترن بالخطاب يعلمها المشاهد لها عند مشاهدته، و ليس ممّا يمكن تحديدها بالذكر و الوصف، و إنّما يعلمها المشاهد لها علىٰ قدر مشاهدته». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٥٣.

٢. في «س»: «لم تفعله».

٣. في «ج، ر»: «فإذا».

٤. و أجاب القاضي عبد الجبّار بأنّ «الأمر مع النهي عن تركه و مع الوعيد يدلّ على الإيجاب، فلا يؤدّي إلىٰ ما قلته، و ليس يمتنع في المعنى أن لا تكون اللفظة الواحدة موضوعة له، و إنّما يستفاد بألفاظ متّصل بعضها ببعض، و هذا كثير في اللغة، علىٰ أنا قد بيّنّا أنّ قول القائل أوجبت و ألزمت يفيد الإيجاب في التعارف، و أنّه منقول عن طريقة الخبر، فسقط ما ذكره». المغني، ج ١٧، ص ١١٠.

و في حاشية «ألف»: «و أيضاً ما ذكروه ينقض أن يوضع بإزائه لفظ، أمّا أنّ ذلك اللفظ مختصّ به غير مشترك بينه و بين آخر فلا».

٥. في «ألف، س»: - «له».

٦. أجاب القاضي الباقلّانيّ بالأخير و بأنّ «اللغة لا تثبت بدليل، و يمكن أن يكونوا قد فرّطوا في وضع لفظ لذلك». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٥٤.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثالثاً: لا نُسلِّمُ لكم أنّ لفظةَ «عاصٍ» لا تَدخُلُ إلّا في الوجوبِ أو الإيجابِ؛ لأنّ مَن خالَفَ في الشاهدِ ما نُدِبَ إليه أو أُرشِدَ إليه يُقالُ: «عَصىٰ»[١]، بَل يُقالُ ذلكَ في المَشورةِ و لا خِلافَ أنّه لا إيجابَ فيها[٢]. و لفظةُ «عاصٍ» لا تُفيدُ فِعلَ قَبيحٍ[٣]، كما أنّ إطلاقَ لفظةِ[٤] «مُطيعٍ» لا يَدُلُّ على[٥] حُسنٍ، و إذا أَضَفنا فقُلنا: «أطاعَ اللهَ تَعالىٰ»، فهو دالٌّ علىٰ زيادةٍ علَى الحُسنِ؛ فإنّ اللهَ تَعالىٰ لا يأمُرُ إلّا بما له صفةُ الوجوبِ أو الندبِ. و إذا قُلنا: «عَصَى اللهَ سُبحانَه في كَذا»،

---

١. لم يستسلم القاضي الباقلّانيّ في الردّ عليهم صحّة هذا الإطلاق و إن ناقشهم بلزوم الدور على استدلالهم: «لأنّهم لا يسمّون مخالف الأمر عاصياً حتّى يعلموا أنّه خالف أمراً واجباً لازماً بما يقارنه من الأدلّة، فأمّا بمخالفة مجرّدة [كذا في المطبوع] فلا، و كذلك لم يصفوا تارك الندب بأنّه عاص لمّا لم يكن الأمر به على الوجوب». ثمّ استشكل بمثل ما قاله السيّد هنا أيضاً. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٥٣.

٢. قال أبو الحسين البصريّ: «إنّا نقول في لفظة اِفعَلْ: إنّها دعاء إلى الفعل و منع من الإخلال به و إنّ ظاهرها يقتضي أنّ المستعمل لها استعملها في هذا المعنى، و هذه حالة المشير إذا قال لغيره: افعل كيت و كيت فهو الرأي و الحزم؛ لأنّه إنّما يدعوه إلىٰ فعل الحزم و ترك الإخلال به، و المستشير أيضاً إنّما يطلب منه أن يشير عليه بالرأي الذي لا معدل عنه، يبيّن ما قلناه أنّ المشير لو قال له: «الأولى أن تفعل كذا، و إن تركته لم يكن به بأس»، فتركه لا يقال: إنّه قد عصاه، كيف يكون قد عصاه و قد رخّص له في الترك؟ و إنّما يكون عاصياً له إذا قال له: «الرأي أن تفعل كذا، و هو الأَولىٰ» و «افعل؛ لأنّ الأَولىٰ في الرأي هو الأحزم و الأحوط»، و ما هذه سبيله فالمشير يوجِبه و لا يرخّص في تركه، و إن لم يلزم المستشيرَ قبولُ إيجابه و يلزمنا قبولُ إيجاب اللّه و رسوله صلّى اللّهُ عليه و آله». المعتمَد، ج ١، ص ٦١.

٣. في المغني: «بيّنّا في باب استحقاق الذمّ أنّ «عاصياً» قد تطلق علىٰ من لم يفعل ما أُمر به و لا يكون ذمّاً، و قد يطلق علىٰ من يفعل القبيح و يكون ذمّاً، و ذلك يمنع من التعلّق بهذه الشبهة». المغني، ج ١٧، ص ١١٥.

٤. في «ب، ج، ر» و المطبوع: «لفظ».

٥. في المطبوع: + «فعل».

فالمعنىٰ أنّه خالَفَ أمرَه و[١] إرادتَه، و قد يَدخُلُ ذلكَ في الواجبِ[٢] و الندبِ معاً، فإذا اقترَنَ بذلكَ ذمٌّ أو توبيخٌ، خَلَص للإخلالِ بالواجبِ. ٦٢

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به رابعاً: ما زِدتم علَى الدعوىٰ، فمِن أينَ قُلتم: إنّ[٣] غايةَ ما يَفعَلُه الموجِبُ هي أن يَقولَ: «اِفعَلْ»؟ ففي ذلكَ الخِلافُ، بَل إذا أرادَ الإيجابَ و الإلزامَ قالَ: «أَوجَبتُ» و[٤] «أَلزَمتُ» أو «إن لَم تَفعَلْ ذَمَمتُكَ».

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به خامساً: هذه عبارةٌ موهِمةٌ، فما مُرادُكم بقَولِكم: «حَصَرَه و قَصَرَه»؟ أ تُريدونَ أنّه أرادَ المأمورَ بعَينِه دونَ غيرِه؟ فهو مُسلَّمٌ، و لا[٥] إيجابَ في ذلكَ، أم تُريدونَ أنّه حَصَرَه علىٰ وجوبِه؟ ففيه الخِلافُ، و لصاحبِ الندبِ أن يَقولَ: حَصَرَه و قَصَرَه علىٰ أن نَدَبَه[٦] إليه.[٧]

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به سادساً: هاهُنا وجهٌ معقولٌ مُستَفادٌ بمُطلَقِ[٨] الأمرِ، و هو دَلالتُه علىٰ أنّ الآمِرَ مُريدٌ للفعلِ، و إذا كانَ الآمِرُ حَكيماً استَفَدنا كَونَ الفعلِ عبادةً و ممّا يُستَحَقُّ به الثوابُ[٩]، و هذه فائدةٌ معقولةٌ.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به سابعاً: لَو كانَ الآمِرُ بالشيءِ إذا أرادَه فلا[١٠] بُدَّ مِن كَونِه

---

١. في «ب، ج، ر، ص، ف»: «أو».
٢. كذا في جميع النسخ. و في المطبوع: «الوجوب».
٣. في المطبوع: «إنّه».
٤. في «ص» و المطبوع: «أو».
٥. في «ب، ج، ر، ص، ف»: «فلا».
٦. في المطبوع: «ندب».
٧. و مثله بتفصيل في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٥٦.
٨. في المطبوع: «من مطلق».
٩. في «ب، ج، ر، ص، ف»: «الثواب به».
١٠. في «ألف، س»: «لا».

كارهاً لتركِه، لَوَجَبَ أن تَكونَ النوافلُ كُلُّها واجبةً و لاحِقةً بالفرائضِ. و الذي يَدُلُّ
٦٣ علىٰ أنّه تَعالىٰ أمَرَ بالنوافلِ أنّه لا خِلافَ في وَصفِنا فاعلَها بأنّه مُطيعٌ لِلّهِ تَعالىٰ، و الطاعةُ إنّما هي امتثالُ الأمرِ أو[1] الإرادةِ، و لا خِلافَ في أنّه تَعالىٰ رَغَّبَ في النوافلِ، و ذلكَ يَقتَضي كَونَها مُرادةً له[2] تَعالىٰ، و لا خِلافَ أيضاً في أنّ النوافلَ كالفرائضِ في تَناوُلِ التكليفِ لها، و ذلكَ يَقتَضي كَونَه تَعالىٰ مُريداً لها. و قولُه سُبحانَه تعالىٰ: ﴿**إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ**﴾[3] دليلٌ علىٰ أنّ النوافلَ مأمورٌ بها، لأنّ الإحسانَ له صفةُ النفلِ[4] دونَ الوجوبِ.

فأمّا مَن ذَهَبَ إلىٰ أنّ نفسَ إرادةِ الفعلِ تَكونُ كَراهةً لتَركِه، فقَولُه يَفسُدُ بما ذَكرناه في النوافلِ، و لأنّه مُحالٌ أن يَكونَ الشيءُ بصِفةِ ضِدِّه، و ما كَونُ الإرادةِ كَراهةً إلّا ككَونِ العِلمِ جَهلاً، و القُدرةِ عَجزاً[5].

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثامناً من أنّ الأمرَ بالشيءِ نهيٌ عن ضِدِّه: إنّا[6] سنُبيِّنُ بُطلانَ هذه الشُّبهةِ في بابٍ مُفرَدٍ[7]، علىٰ أنّ ذلكَ يَنتَقِضُ بالنوافلِ.

و يُقال لهُم[8] فيما تَعلّقوا به تاسعاً: ما أَنكرتم أن يَكونَ الأمرُ يَقتَضي ضِدَّ

---

١. في «د، ر، س»: «و».
٢. في المطبوع: «للّٰه».
٣. النحل (١٦): ٩٠.
٤. في «ر»: «الندب».
٥. قال القاضي عبد الجبّار: «قيل له: قد بيّنّا في باب الإرادة استحالة ذلك، و أنّها إذا تعلّقت بالشيء تعلّق الإرادة فمحال أن يكون كراهة له أو لغيره علىٰ وجه من الوجوه». المغني، ج ١٧، ص ١١٢.
٦. في المطبوع: – «إنّا».
٧. الذريعة، ج ١، ص ٨٥.
٨. في المطبوع: – «لهم».

ما يَقتَضيه النهيُ فيما يَجوزُ أن يَدُلَّ عليه الأمرُ أو[١] النهيُ؟ و الأمرُ إذا دَلَّ علىٰ كَونِ ٦٤
الآمِرِ مُريداً للفعلِ، فالنهيُ يَدُلُّ علىٰ أنّه كارهٌ له، و التحريمُ ما عَلِمناه في مُتناوَلِ النهيِ إلّا بواسطةٍ، و هي أنّ اللهَ تَعالىٰ إذا نَهىٰ عن فعلٍ فلا بُدَّ أن يَكونَ[٢] كارهاً له، و هو تَعالىٰ لا يَكرَهُ إلّا القَبيحَ، و القَبيحُ محظورٌ مُحرَّمٌ، و هذا الاعتبارُ لَيسَ بموجودٍ في الأمرِ؛ لأنّه إذا أمَرَ بشَيءٍ و أرادَه فلا بُدَّ مِن كَونِه طاعةً و ممّا يُستَحَقُّ به المَدحُ و الثوابُ، و ما هو بهذه الصفةِ يَنقَسِمُ إلىٰ واجبٍ و نَدبٍ، فلا يَجِبُ أن يُقطَعَ علىٰ أحَدِهما، و ما يَكرَهُه تَعالىٰ فهو غيرُ مُنقَسِمٍ، و لا يَكونُ إلّا قَبيحاً، فافتَرَقَ الأمرانِ[٣].

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به عاشراً: قد أَخلَلتم في القِسمةِ بقِسمٍ و هو مَذهبُنا، و نَحنُ نَعلَمُ أنّ الترغيبَ في الفعلِ وجهٌ معقولٌ كالإلزامِ، و لَيسَ كَونُه نَدباً يَقتَضي التخييرَ، لأنّ التخييرَ إنّما يَقتَضي المُساواةَ بَينَ الشيئَينِ المُخيَّرِ بَينَهما، و لَيسَ الندبُ مُساوياً لتَركِه فيَكونَ[٤] التخييرُ بَينَهما[٥].

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به حاديَ عَشَرَ: قد اقتَصَرتم علىٰ دعوىً، فمِن أينَ قُلتم:
إنّه يَجِبُ حَملُه علىٰ أعَمِّ الفوائدِ؟ و ما الفَرقُ بَينَكم و بَينَ مَن يَقولُ: بَل يَجِبُ ٦٥

---

١. في المطبوع: «و».

٢. في المطبوع: «من كونه».

٣. المغني، ج ١٧، ص ١١٤. و استشكل عليه القاضي أبو يعلىٰ في العُدّة، ج ١، ص ٢٣٩.

٤. في «ب، د، ص، ف»: «فيجوز».

٥. في التقريب و الإرشاد: «بهذا قد أخللتم بما نقوله، و قد كان يجب أن تبدأوا بذكره، لأنّنا نقول: لم يوضع لإفادة الإيجاب و لا لإفادة الندب و لا للتخيير بين فعله و تركه، بل لم يوضع لإفادة شيء من ذلك بمجرّده، بل الأمر مشترك بين الواجب و الندب، و المأمور به ـ واجباً كان أو ندباً ـ غيرُ مخيّر في فعله و تركه، فوجب أنّه لم يوضع بمجرّده لشيء ممّا قلتم». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٥٦.

حَملُه علَى اليقينِ[١]، و هو الأقلُّ في الفائدةِ[٢]، و ذلكَ هو الندبُ؟ و إنّما يَسوغُ ما قالوه إذا كانَ اللفظُ يَتناوَلُ الجميعَ تَناوُلاً واحداً، فأمّا إذا كانَ مُحتَمِلاً، و ما يَحتَمِلُه كالمُتضادِّ[٣]، فما ادّعاءُ الأعَمِّ إلّا كادّعاءِ الأخَصِّ.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثانيَ عَشَرَ: الذي ذَكرتموه ضِدُّ الاحتياطِ؛ لأنّه يَقتَضي أفعالاً قَبيحةً، منها اعتقادُ وجوبِ الفعلِ، و ذلكَ جَهلٌ، و عزمٌ علىٰ أدائه علىٰ هذا الوجهِ، و هو أيضاً قَبيحٌ[٤]. و لا بُدَّ مِن أن يَعتَقِدَ هذا الفاعلُ قُبحَ تَركِ هذا الفعلِ، فيَكونُ جَهلاً ثانياً. و رُبَّما كَرِهَه، فيَكونُ قَبيحاً زائداً. فما هذه حالُه كَيفَ يَكونُ احتياطاً؟ و لَيسَ يَجري ذلكَ مَجرىٰ مَن تَرَكَ صَلاةً مِن خَمسِ صَلَواتٍ مِن غيرِ أن يَعرِفَها بعَينِها، و القولِ في إيجابِ كُلِّ الصلَواتِ عليه؛ لأنّ ذلكَ يَقتَضي دخولَ ما

---

١. في «ص»: «التعيين».

٢. في «ص»: «الفوائد».

٣. لأنّ «الندب على التحقيق ليس بداخل تحت الوجوب؛ لأنّ المندوب إليه هو الذي يُستحقّ المدح بفعله و لا يُستحقّ الذمّ بالإخلال به، و ليس يُجمع كلا الأمرين للواجب». المعتمَد، ج ١، ص ٦٨.

٤. قال الجصّاص: «فإن قال قائل: اعتبار الاحتياط في إيجاب الأمر هو ترك الاحتياط، من قبل أنّه إن لم يكن مراد اللّٰه تعالى الإيجاب و اعتقدنا فيه الوجوب فقد أقدمنا علىٰ ما لا يجوز الإقدام عليه من اعتقادنا الشيء علىٰ خلاف ما هو عليه.

قيل له: ليس هذا كما ظننت، لأنّا لم نكلّف في هذه الحال غير الاحتياط و الأخذ بالحزم، فقد تيقّنّا متىٰ فعلنا ذلك أنّا غير معتقدين للشيء علىٰ خلاف ما هو عليه، ألا ترىٰ أنّ النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله و سلم لم يعتبر ذلك حين قال: «فدع ما يريبك إلىٰ ما لا يريبك»؟ و علّتك قائمة فيه، لأنّك لا تأمن أن تدعه علىٰ أنّ عليه تركه و ليس عليه تركه في الحقيقة». الفصول، ج ٢، ص ١٠٠.

و ردّ أبو الحسين البصريّ علىٰ هذا الاستدلال و كلام الجصّاص بردود عديدة. راجع: المعتمَد، ج ١، ص ٦٧ ـ ٦٨.

أخَلَّ به في جُملةِ ما فَعَلَه، مِن غيرِ فعلٍ قَبيحٍ وَقَعَ منه.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثالثَ عَشَرَ: إنّا قد بيّنّا أنّ الأمرَ يُفيدُ كَونَ الآمِرِ مُريداً للفعلِ، و لَيسَ يُفيدُ في الأفعالِ حُكماً علىٰ وجهٍ، فالندبُ كالواجبِ في معنىٰ دَلالةِ ٦٦
الأمرِ و هو أنّ الآمِرَ مُريدٌ للفعلِ، فإذا قامَت دَلالةٌ علىٰ وجوبِه فإنّما هي دَلالةٌ[1] علىٰ أنّ تَركَه مكروهٌ، و ذلكَ لا يوجِبُ كَونَه مَجازاً، لأنّ[2] دَلالتَه و هو واجبٌ كدَلالتِه و هو نَدبٌ فيما يَرجِعُ إلَى الأمرِ به. و بَعدُ، فإنّ كُلَّ لفظةٍ مُشتَرَكةٍ بَينَ أمرَينِ علىٰ سَبيلِ الحقيقةِ، لا يَجِبُ أن تَكونَ مَجازاً في كُلِّ واحدٍ منهما إذا أُريدَ بـها كسائرِ الألفاظِ المُشتَرَكةِ كعَينٍ[3] و لَونٍ.

و يُقالُ لهُم في أوّلِ ما تَعلَّقوا به مِن القُرآنِ: أوّلُ ما نَقولُه: أنّه لَو ثَبَتَ في القُرآنِ و[4] السنّةِ ما يَدُلُّ علىٰ وجوبِ المأمورِ بـه، لَـم يَكُـن ذلكَ نـافعاً لمُـخالِفِنا، و لا ضارّاً لنا، لأنّنا لا نُنكِرُ علَى الجُملةِ أن يَدُلَّ دليلٌ علىٰ وجوبِ الأمرِ، و إنّما نُنكِرُ أن يَكونَ ذلكَ بحَسَبِ وضعِ[5] اللغةِ. و إنّما نَتكلَّمُ فيما استَدَلّوا به مِن قُرآنٍ أو سُنّةٍ علىٰ
وجوبِ الأمرِ لا لأنّه إن صَحَّ قَدَحَ فيما أَصَّلناه، و إنّما نَتكلَّمُ فيه لأنّه لا يَدُلُّ علَى ٦٧
المقصودِ. و هذه جُملةٌ يَجِبُ أن تَكونَ مُحصَّلةً مُراعاةً.

ثُمّ نَقولُ: اقترانُ الوعيدِ بهذا الأمرِ هو الدلالةُ[6] علىٰ وجوبِه، فمِن أينَ[7] أنّ الأمرَ

---

١. في المطبوع: «دالّة».

٢. في «ج، س»: «علىٰ أنّ».

٣. في المطبوع: «مثل عين».

٤. في المطبوع: «أو».

٥. في «ب، ج، ر، ص» و المطبوع: «يجب بوضع».

٦. في «ألف، ج، س»: «الدليل».

٧. في المطبوع: + «لكم».

المطلَقَ يَدُلُّ علَى الوجوبِ؟[١]

ثُمَّ إنّ المُرادَ ظاهرٌ، و هو أنّه أرادَ الخِلافَ علَى الرسولِ عليه السلام علىٰ سَبيلِ جَحدِ النبوّةِ، بدَلالةِ أوّلِ الآيةِ بقَولِه تَعالىٰ: ﴿**لاٰ تَجْعَلُوا دُعٰاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعٰاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً**﴾[٢]، و هذا إنكارٌ[٣] علىٰ مَن لَم يَلتَزِمِ الانقيادَ له لأجلِ النبوّةِ، و لا مَحالَةَ إنّ خِلافَه علىٰ هذا الوجهِ كُفرٌ.

و بَعدُ، فإنّ مُخالَفَةَ الأمرِ هو ضِدُّ المُوافَقةِ، و فعلُ ما نَدَبَ إليه علىٰ وجهِ الوجوبِ مُخالَفَةٌ له، كما أنّ فِعلَ ما أوجَبَه مقصوداً به إلَى الندبِ مُخالَفَةٌ أيضاً، و الآيةُ تَضمَّنَت التحذيرَ مِن المُخالَفةِ، فمِن أينَ لهُم وجوبُ ما أمَرَ به حتّىٰ يَكونَ مَن فَعَلَه علىٰ غيرِ هذا الوجهِ مُخالِفاً؟ فعُلِمَ أنّ ظاهرَ الآيةِ مُشتَرَكٌ بيَننا و بَينَهم، و أنّه لا حُجّةَ فيها لهُم[٤].

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثانياً: لَيسَ المُرادُ بالقَضاءِ هاهُنا الأمرَ المطلَقَ بَل الإلزامَ، كما نَقولُ: «قَضَى القاضي بكَذا و كَذا»، بمعنىٰ حَكَمَ و أَلزَمَ، و لهذا لا تُسمَّى الفَتوىٰ بأنّها[٥] قَضاءً[٦].

---

١. حكى ابن حزم مثل هذا الجواب عن بعضهم ثمّ استشكل عليه. راجع: الإحكام، ج ٣، ص ١٥. و مثله الشيخ الطوسيّ في العُدّة، ج ١، ص ١٧٥.

٢. النور (٢٤): ٦٣.

٣. في «ص»: «الإنكار».

٤. ردّ القاضي الباقلّانيّ عليهم بمثل هذا الكلام و غيره. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٦٠ـ٦٢.

٥. في المطبوع: ‑ «بأنّها».

٦. و أضاف الشيخ الطوسيّ: «أنّ من قال: إنّ الأمر يقتضي الندب لا يقول: إنّ لهم الخيرة؛ بل يقول: إنّ الفعل بصفة الندب و الأولىٰ فعله. و التخيير إنّما يثبت في المباح المحض، و ليس ذلك قولاً لأحد». العُدّة، ج ١، ص ١٧٩.

و الكلامُ فيما تَعلّقوا به ثالثاً، كالكلامِ في هذه الآيةِ، فلا معنىٰ لإعادتِه. ۶۸

و يُقالُ لهُم فيما تَعلّقوا به رابعاً مِن قولِه تَعالىٰ: ﴿أطيعُوا اللّٰهَ وَ أطيعُوا الرَّسُولَ﴾: إنّ هذا أمرٌ و الخِلافُ فيه نفسِه، فكَيفَ يُستَدَلُّ به علىٰ نفسِه؟ و الطاعةُ في[1] امتثالِ الأمرِ، و قد بيّنّا أنّ الطاعةَ تَدخُلُ في الندبِ و الإيجابِ جميعاً، فكَيفَ يُعقَلُ مِن الظاهرِ أحَدُهما؟

و أيضاً فإنّ الطاعةَ هي امتثالُ الأمرِ علَى الوجهِ الذي تَعلّقَ به الأمرُ؛ إمّا إيجابٍ[2] أو نَدبٍ، حَسَبَ ما مضىٰ مِن الكلامِ في المُخالَفةِ، فمِن أينَ لهُم أنّ أمرَه علَى الوجوبِ، حتّىٰ يَكونَ مَن فَعَلَه علىٰ هذا الوجهِ مُطيعاً له؟ و ألّا كانَ علَى الندبِ، و طاعتُه إنّما هي فعلُه علىٰ هذا الوجهِ؟

و يُقالُ لهُم فيما تَعلّقوا به خامساً: إنّا قد بيّنّا أنّ المَعصيةَ قد تَدخُلُ في الندبِ كما تَدخُلُ في الواجبِ، و أنّه قد يَكونُ عاصياً لمُخالَفةِ[3] الأمرِ علىٰ وجهٍ لا يَستَحِقُّ به الوَعيدَ، فيَجِبُ أن تُحمَلَ الآيةُ لأجلِ الوَعيدِ علىٰ مُخالَفةِ الأمرِ الواجبِ.

و يُقالُ لهُم في أوّلِ الطرُقِ الأخباريّةِ[4]: لَيسَ يَجوزُ أن يَثبُتَ حُكمُ الأمرِ في وجوبٍ أو نَدبٍ ـ و هو أمرٌ معلومٌ ـ بأخبارِ الآحادِ التي لا توجِبُ إلّا الظنَّ[5]. ۶۹

و بَعدُ، فإنّ قولَه عليه و آلِه السلامُ: «لَولا أن[6] أشُقَّ علىٰ أُمّتي لَأَمَرتُهم بالسِّواكِ

---

١. في المطبوع: «هي».

٢. في المطبوع: «بإيجاب».

٣. في «ب، ر، س، ص، ف»: «بمخالفة».

٤. في المطبوع: + «إنّه».

٥. قال الباقلّانيّ: «استدلّوا علىٰ ذلك من جهة السنّة بآثار من رواية الآحاد لا يمكن إثبات مثل هذا الأصل و حمل أوامر الشرع عليه بها؛ إذ ليست ممّا يُعلم صحّتها بضرورة أو ببعض الأدلّة التي يُستدلّ بها علىٰ صحّة الأخبار». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٦٤.

٦. في «ب، ج، ص، ف»: «أنّي».

عندَ كُلِّ صَلاةٍ»، لَو تَجرَّدَ ما عَلِمنا به الوجوبَ، لكِنّا لمّا عَلِمنا أنّ السِّواكَ مندوبٌ إليه، كانَ ذلكَ قَرينةً في أنّه أرادَ الوجوبَ[١].

و يُقالُ لهُم في خبرِ بَريرةَ: أكثَرُ ما فيه التفرقةُ بَينَ الأمرِ و الشفاعةِ، و بَينَهما تَفرِقةٌ و إن لَم يَكُن لأجلِ وجوبِ الأمرِ، و هي أنّ الأمرَ منه عليه السلام يَتعلَّقُ بالدياناتِ و العباداتِ[٢]، و الشفاعةُ لَيسَت كذلكَ؛ لأنّها تَكونُ في المَنافعِ الحاضِرةِ العاجِلةِ، و في الأغراضِ الدنيَويّةِ[٣].

فأمّا[٤] خبرُ الأقرَعِ بنِ حابسٍ، فإنّه لَم يَسألْ عن مُطلَقِ الأمرِ، و إنّما سألَ عن تَكرارِ ما ثَبَتَ وجوبُه، و هو الحَجُّ، فأجابَ صلّى اللّٰهُ عليه و آلِه بأنّه لَو قالَ: «نَعَم» لَوَجَبَ، لأنّ قولَه «نَعَم» يَكونُ بياناً، و بيانُ الواجبِ واجبٌ[٥].

٧٠ **و أمّا الجوابُ عن خبرِ أبي سَعيدٍ الخُدريِّ:** فإنّ دُعاءَ الرسولِ عليه و آلِه السلامُ بخِلافِ أمرِه؛ لأنّ إجابةَ دُعائه واجبةٌ، و لذلكَ صَحَّ أن يأمُرَه لمكانِ الإجابةِ بقَطعِ الصلاةِ، و مِثلُ ذلكَ لا يَصِحُّ في الأمرِ. و الدعاءُ هو أن يُناديَه: «يا فُلانُ»، فيَجِبُ عليه الإجابةُ، و الأمرُ أن يَقولَ له: «اِفعَلْ»، و قد بيّنّا أنّه مُترَدِّدٌ بَينَ الندبِ و الإيجابِ.

[أدلّةُ القَولِ بالنَّدبِ]

و قد تَعلَّقَ مَن قَطَعَ في مُجرَّدِ الأمرِ علىٰ أنّ المُرادَ به الندبُ بأن قالَ: إذا كانَ الأمرُ مِن الحَكيمِ لا بُدَّ مِن أن يُريدَ المأمورَ به، و لا بُدَّ مِن كَونِه مع الحِكمةِ ممّا له

---

١. و أجاب القاضي الباقلّانيّ بغيره. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ٦٧ ـ ٦٨.

٢. في «ر»: «به الديانات و العبادات».

٣. و أجاب القاضي الباقلّانيّ بغيره. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٦٥ ـ ٦٧.

٤. في المطبوع: «و أمّا».

٥. أجاب في التقريب و الإرشاد بهذا الجواب و غيره، ج ٢، ص ٧٠ ـ ٧١.

مَدخَلٌ في العبادةِ و استحقاقِ الثوابِ، فيَجِبُ أن يَكونَ ندباً، لأنه أقلُّ أحوالِه و ما لا بُدَّ منه، و إنّما يَكونُ واجباً إذا عَلِمنا كَراهيةَ[١] التركِ[٢].

فيُقالُ لهُم: هذا الذي قَدَّمتموه[٣] صَحيحٌ، لكِنَّكم بَنَيتم عليه ما لا يَليقُ به؛ فمِن أينَ لكم أنّه إذا أرادَ المأمورَ به، فإنّه لَم يَكرَهْ تَركَه؟ و أنتم لا تَستَفيدونَ مِن مُطلَقِ الأمرِ حُكمَ التركِ، و إنّما تَستَفيدونَ أنّ الآمِرَ مُريدٌ للمأمورِ به. و قولُكم: «نَحمِلُه علىٰ أقلِّ أحوالِه» تَحكُّمٌ و لَم يَجِبْ ذلكَ، و مِن الجائزِ أن يَكونَ هذا الآمِرُ مع أنّه مُريدٌ للمأمورِ به كارهاً لتَركِه، كَما أنّه مِن الجائزِ أن لا يَكونَ كارهاً[٤]، فالقَطعُ علىٰ أحَدِ الأمرَينِ بغَيرِ دليلٍ ظُلمٌ[٥]. ٧١

فإن قالوا: لَو كَرِهَ التركَ لَبيَّنَه.

قُلنا: و لَو لَم يَكُن كارهاً له[٦] لَبيَّنَه.

فإن قالوا: الأصلُ في العقلِ أنّ[٧] الفعلَ و التركَ جميعاً غيرُ مُرادَينِ

---

١. في المطبوع: «كراهة».

٢. حكى أبو زيد الدَّبوسيّ و الباقلّانيّ مثله، و ردّ الأخير عليهم بأنّه «قد صحّ أن يأمر الآمر منّا بالمباح و يريده لهذا الغرض و إن امتنع ذلك في اللّٰه عزّ و جلّ، و إذا كان ذلك كذلك ثبت أنّ الأمر منّا و من أهل اللغة قد يكون علىٰ قولكم إباحة و قد يكون ندباً و يكون إيجاباً، و متىٰ ثبت ذلك و جاز حمله على الإباحة و إرادة المبيح له ـ كما جاز في كونه أمراً ـ وجب بنفس اعتلالكم أن يكون أقلّ أحواله حمله على الإباحة و إرادة المبيح له». انظر: تقويم الأدلّة، ص ٣٧؛ التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣٩ ـ ٤٠. و حكى الباقلّانيّ أدلّة أُخرىٰ لهم عقليّة و سمعيّة. راجع: المصدر، ص ٤٣ ـ ٤٥.

٣. في «ص»: «قدّرتموه».

٤. في المطبوع: + «لتركه».

٥. أجاب به الباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٤٠.

٦. في المطبوع: – «له».

٧. في المطبوع: «كون».

و لا مكروهَينِ، فإذا تَعلَّقَ الأمرُ بأحَدِهما عَلِمناه مُراداً و بَقيَ التركُ علىٰ ما كانَ عليه، فلَو تَغيَّرَت حالُه و صارَ قَبيحاً و ممّا يَجِبُ أن يَكرَهَه الحَكيمُ، وَجَبَ علَى المُخاطِبِ بهذا الأمرِ أن يُبيِّنَ ذلكَ مِن حالِه؛ فإنّ البيانَ لا يَتأخَّرُ عن حالِ الخِطابِ[١]. و هذا الذي حَكَيناه أقوىٰ ما يُمكِنُ أن يُتعلَّقَ به في نُصرةِ مَذهبِهم.

٧٢ **و الجوابُ عن ذلكَ**: أنّا لا نُسلِّمُ أوّلاً أنّ الفعلَ و التركَ جميعاً كانا في العقلِ سَواءً في أنّهما غيرُ مُرادَينِ و لا مكروهَينِ؛ لأنّه إذا أمَرَنا بالصلاةِ مَثَلاً، فقَد أمَرَنا بفعلٍ كانَ في العقلِ لَولا هذا الأمرُ محظوراً و كانَ تَركُه واجباً، لأنّه إدخالُ مَشَقّةٍ و كُلفةٍ علَى النفسِ بغَيرِ فائدةٍ، فإذا قالَ لنا: «صَلّوا» فقَد دَلَّ ذلكَ علىٰ أنّ للصلاةِ صفةً زائدةً علىٰ حُسنِها يُستَحَقُّ بها[٢] المَدحُ و الثوابُ، و لا بُدَّ مِن أن يَكونَ صفةُ تَركِ الصلاةِ الذي كانَ في العقلِ واجباً قد تَغيَّرَت عندَ ورودِ هذا الأمرِ، و تَغيُّرُها يَنقَسِمُ. إلىٰ أن يَكونَ مكروهاً فيَكونُ الفعلُ واجباً، و إلىٰ أن لا يكونَ مُراداً[٣] و لا مكروهاً فيَكونُ الفعلُ[٤] نَدباً، و إلىٰ أن يَكونَ مُراداً فيَكونُ مُخيَّراً بَينَ الفعلِ و التركِ، فثَبَتَ بهذه الجُملةِ أنّه لا يَجوزُ مع ورودِ الأمرِ بهذه العباداتِ أن تَبقىٰ في تُروكِها علَى الأصلِ العقليِّ[٥]، بل لا بُدَّ مِن تَغيُّرِه علىٰ ما بيّنّاه.

علىٰ أنّا لَو سَلَّمنا أنّ حُكمَ التركِ في أصلِ العقلِ ما ذَكروه، لَكانَ إنّما يَجِبُ البيانُ

---

١. حكاه الباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٤٠. و تمسّك به القاضي عبد الجبّار في المغني، ج ١٧، ص ١١٦.

٢. في «ألف، س»: «لها»، و في «ف»: «بهذا».

٣. في «ألف، س»: «أن يكون لا مراداً».

٤. في «ف»: +«مباحاً».

٥. في «ألف، ج، ص»: «أصل العقل».

في وقتِ الحاجةِ، لا في وقتِ الخِطابِ ـ، علىٰ ما سنُبَيِّنُه في مَوضِعِه مِن هذا
الكِتابِ[١] بمَشيّةِ اللّٰهِ تَعالىٰ و عَونِه ـ فلَو قالَ الحَكيمُ لغَيرِه: «اِفعَلْ كَذا و كَذا غَداً أو ٧٣
بَعدَ شَهرٍ»، لَما وَجَبَ أن يُبيِّنَ له حُكمَ التركِ في هذا الوقتِ، و لَيسَ بوقتٍ
للحاجةِ[٢]، و أنتم لا تُفرِّقونَ في حَملِ الأمرِ علَى الندبِ بَينَ أن يَكونَ علَى الفَورِ أو
علَى التراخي.

و هذه جُملةٌ كافيةٌ في الاطّلاعِ علىٰ سِرِّ هذا البابِ، فليحسن تأمُّلها.

---

١. الذريعة، ج ١، ص ٦٠٠.

٢. في «ب، د، ف»: «الحاجة».

فَصلٌ
في حُكمِ الأمرِ الواردِ بَعدَ الحَظرِ

اِعلَمْ أنّ أكثَرَ المُتكلِّمينَ في أُصولِ الفقهِ أطبَقوا علىٰ أنّ الأمرَ الواردَ بَعدَ الحَظرِ يَقتَضي الإباحةَ و إطلاقَ الحَظرِ الذي تَقدَّمَ[1]، و إن كانوا يَذهَبونَ إلى أنّه لَو انفَرَدَ و كانَ مُبتدَأً اقتَضَى الوجوبَ، و لَسنا نَدري ما السببُ في استمرارِ هـذه الشُّـبهةِ الضعيفةِ؟

و الصحيحُ أنّ حُكمَ الأمرِ الواقعِ بَعدَ حَظرٍ[2] هو حُكمُ الأمرِ المُبتدَإ؛ فإن كـانَ مُبتدَؤه[3] علَى الوجوبِ أو الندبِ أو الوَقفِ بَينَ الحالَينِ، فهو كَذلكَ بَعدَ الحَظرِ[4].

---

١. حكاه الباقلّانيّ عن «الجمهور ممّن تكلّم في هذا الباب، من الشافعيّ و غيره من الفقهاء و من المتكلّمين». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٩٤. و نُسب إلىٰ مالك و الشافعيّ و أحمد، و اختاره الشيخ المفيد.

انظر: التذكرة، ص ٣٠؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ٢٥٦؛ التبصرة، ص ٣٨؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ١١٢.

٢. في «ب، ر، ص، ف»: «حظره»، و في المطبوع: «الحظر».

٣. في «ج، د، ر»: «مبتدأ».

٤. وفاقاً لأبي عبد الله البصري و القاضي الباقلّانيّ (في الأمر بعد حظر مبتدأ غير معلّل) و القاضي عبد الجبّار و أبي الحسين البصري، و حكاه القاضي أبو يعلى عن أكثر الفقهاء و المتكلّمين، و نُسب إلى المعتزلة، و حكاه صاحب المصادر عن الشيعة. التقريب و الإرشاد، ↔

و الذي يَدُلُّ علىٰ ذلكَ أنّ الأمرَ إنّما يَدُلُّ علىٰ ما يَدُلُّ عليه لأمرٍ يَرجِعُ إلىٰ كَونِه أمراً، و إذا كانَت هذه الصفةُ لا تَتغيَّرُ بوقوعِه بَعدَ الحَظرِ فدَلالتُه يَجِبُ أن لا تَتغيَّرَ[١]. ٧٤

و أيضاً فإنّ الحَظرَ العقليَّ آكَدُ مِن السمعيِّ، و قد عَلِمنا أنّ ورودَ الأمرِ بَعدَ الحَظرِ العقليِّ لا يَمنَعُ مِن اقتضائه الوجوبَ، فكذلكَ[٢] ورودُه بَعدَ الحَظرِ الشرعيِّ[٣].

و بَعدُ، فإنّ كَونَه محظوراً لا يَمنَعُ مِن وجوبِه أو كَونِه نَدباً بَعدَ هذه الحالِ[٤]، و إذا كانَ لا يَمنَعُ مِن ذلكَ، لَم تَتغيَّرِ الدلالةُ.

فإن قيلَ: ورودُ الأمرِ بَعدَ الحَظرِ يَقتَضي إطلاقَ الحَظرِ.

قُلنا: لا شُبهة في ذلكَ، غيرَ أنّ إطلاقَ الحَظرِ يَكونُ بالإيجابِ و الندبِ كما يَكونُ بالإباحةِ، فمِن أينَ أنّه يَقتَضي إطلاقَ الحَظرِ مِن غيرِ زيادةٍ علىٰ ذلكَ؟

↔ ج ٢، ص ٩٦؛ المغني، ج ١٧ (الشرعيات)، ص ١٢٢ و ١٤٤؛ المجزي، ج ١، ص ١٣٢؛ المعتمَد، ج ١، ص ٨٢؛ العُدّة في أُصول الفقه لأبي يعلى، ج ١، ص ٢٥٧؛ الإحكام للآمدي، ج ٢، ص ١٧٨؛ البحر المحيط، ج ٢ ، ص ١١١.

١. الاستدلال من القاضي الباقلّانيّ، التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٩٧.

٢. في المطبوع و غير «ألف، ر» من النسخ: «و كذلك».

٣. قال القاضي الباقلّانيّ: «و يُقال أيضاً لمن اعتلّ بذلك ممّن يرىٰ أنّ العقول تحظر إدخال الآلام و المشاقّ على النفس بفعل الصلاة و الصيام و الحجّ و قطع المفاوز إلىٰ مواضع المناسك: يجب على اعتلالك أن يكون الأمر الوارد بجميع ما يحظره العقل محمولاً علىٰ إباحة ذلك لوروده بعد الحظر. و حظر العقل له عندهم آكد من حظر السمع، فإن لم يكن آكد فهما سيّان». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٩٨.

و قال الزركشيّ: «جعل صاحب الواضح المعتزليّ و صاحب المصادر الشيعيّ الخلاف فيما إذا كان الحظر السابق شرعيّاً، قالا: فإن كان عقليّاً فلا خلاف أنّه لا يتعيّن [كذا، و الظاهر: لا يتغيّر] مدلوله عمّا كان لوروده ابتداء. و صرّح أبو الحسين بن القطّان في كتابه بأنّه لا فرق في الحظر بين العقليّ و الشرعيّ، و الأوّل أظهر». البحر المحيط، ج ٢، ص ١١٤.

٤. في «ألف»: «الحالة».

و اعتلالُهم بأنّهم لَم يَجِدوا في الكتابِ أمراً وارداً بَعدَ الحَظرِ إلّا و يَقتَضي الإباحةَ المَحضةَ[١] **باطلٌ**؛ لأنّ الوجودَ إذا صَحَّ لَيسَ بدَلالةٍ؛ لأنّه يُمكِنُ خِلافُ ما استَمَرَّ عليه الوجودُ، و لأنّا لا نُسلِّمُ ذلكَ أيضاً؛ لأنّ اللهَ تَعالىٰ يَقولُ: ﴿**وَ لاٰ تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ**﴾[٢] و حَلقُ الرأسِ هاهُنا هو[٣] نُسُكٌ، و لَيسَ بمُباحٍ صِرفٍ[٤].

١. حكاه في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٩٩، و فيه: «في الشرع» بدل «في الكتاب».

٢. البقرة (٢): ١٩٦.

٣. في المطبوع: - «هو».

٤. قال أبو يعلىٰ: «فجعل ذلك غاية للحظر، و أمر به بعد الغاية، فكان واجباً؛ لأنّ الحلق في وقت النسك واجب»، ثمّ أجاب عنه بأنّه قد «استفدنا وجوبه من موضع آخر؛ من قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ**﴾، و من فعل النبيّ صلّى الله عليه و آله و قوله: «خُذوا عنّي مناسِكَكُم». [علىٰ] أنّه قد قيل: إنّ المراد بهذه الآية حلق المحصر، و ذلك غير واجب عند[نا]». العُدّة، ج ١، ص ٢٦٠.

فَصلٌ
في أنّ الكُفّارَ مُخاطَبونَ بالشرائعِ
و هَل يَدخُلُ العبدُ و الصبيُّ في الخِطابِ؟

الصحيحُ أنّ الكُفّارَ مُخاطَبونَ بالعباداتِ الشرعيّةِ[1]، و ذَهَبَ كَثيرٌ مِن المُتكلِّمينَ و أكثَرُ الفقهاءِ إلىٰ أنّهم غيرُ مُخاطَبينَ[2]. و فائدةُ الخِلافِ في هذه المسألةِ ـ و إن كانَ الكُلُّ[3]

---

١. كما نسب إلى مالك و الشافعي و أحمد بن حنبل، و ذهب إليه أبو علي و أبو هاشم الجبّائيّان و أبو عبد اللّه البصري و أبو الحسن الكرخي و الجصّاص و الباقلّانيّ، و القاضي عبد الجبّار، و أبو الحسين البصري، و نسب إلى أهل الحديث و المعتزلة و الأشاعرة و الإمامية، و قال الشيخ الطوسي: «ذهب أكثر المتكلّمين و الفقهاء إلى أنّ الكافر مخاطب بالشرائع».
و صرّح السرخسي بأنّه لا خلاف أنّهم مخاطبون بالإيمان و العقوبات و المعاملات في الدنيا و الآخرة، و أمّا في العبادات بالنسبة إلى الآخرة كذلك، أمّا في حقّ وجوب الأداء في الدنيا فهو موضع الخلاف. الفصول، ج ٢، ص ١٥٨؛ التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٨٦؛ المغني، ج ١٧، ص ١١٧؛ المجزي، ج ١، ص ١٢٧؛ المعتمَد، ج ١، ص ٢٩٤؛ العُدّة للشيخ الطوسي، ج ١، ص ١٩٠؛ إحكام الفصول، ص ٢٣٠؛ أُصول السرخسي، ج ١، ص ٧٣ ـ ٧٥؛ ميزان الأُصول، ص ١٩٤؛ نهاية الوصول، ج ١، ص ٥٧٠؛ نهج الحقّ، ص ٣٨٣؛ البحر المحيط، ج ١، ص ٣٢٢.

٢. نُسب إلىٰ مالك (راجع: البحر المحيط، ج ١، ص ٣٢٢) و أبي حنيفة و جمهور أصحابه (المحصول، ج ٢، ص ٢٣٧؛ نهج الحقّ، ص ٣٨٤) و أبي حامد الأسفَرايينيّ (التبصرة، ص ٨٠)، و ابن خويز منداد من المالكيّة (إحكام الفصول، ص ٢٣٠).
و لتفصيل مذاهب المخالفين راجع: البحر المحيط، ج ١، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٥.

٣. في المطبوع: «كانوا» بدل «كان الكلّ».

مُتّفِقينَ علىٰ أنّ الكُفّارَ مع مُقامِهِم[١] علىٰ كُفرِهم لا يُطالِبُهم[٢] بفعلِ العباداتِ الشرعيّةِ ـ هو[٣] أنّ مَن قالَ أنّهم مُخاطَبونَ يَذهَبُ إلىٰ أنّهم يَستَحِقّونَ مع مُقامِهِم[٤] علَى الكُفرِ العِقابَ مِن اللّٰهِ تَعالىٰ علَى الإخلالِ بهذه العباداتِ و مِنّا الذمَّ علىٰ ذلك، و مَن ذَهَبَ إلىٰ أنّهم غيرُ مُخاطَبينَ يَلزَمُه أن لا يَستَحِقّوا عِقاباً و لا ذَمّاً علَى الإخلالِ بالعباداتِ[٥].

و الذي يَدُلُّ علىٰ صحّةِ ما ذَهَبنا إليه أشياءُ:

أوّلُها: أنّ الاعتبارَ في دخولِ المُكلَّفِ في التكليفِ إنّما هو بشَيئَينِ: أحَدُهما صفةُ المُكلَّفِ، و الآخَرُ صفةُ الخِطابِ. و قد عَلِمنا أنّ الكافرَ كالمؤمِنِ في استيفاءِ
٧٦ شروطِ التكليفِ؛ لأنّه يَتمكَّنُ مِن أن يؤمِنَ فيَصِحَّ وقوعُ جميعِ العباداتِ منه، فصحّةُ تكليفِه العباداتِ كصحّةِ تكليفِه نفسَ الإيمانِ و الإسلامِ. فأمّا[٦] اعتبارُ صفةِ الخِطابِ، فإنّه إذا كانَ مُطلَقاً و[٧] مُتوجِّهاً إلَى الناسِ دَخَلَ الكافرُ فيه لتَناوُلِه إيّاه[٨].

---

١. في المطبوع: «عقابهم».
٢. في المطبوع: «لا نطالبهم».
٣. في المطبوع: - «هو».
٤. في المطبوع: «عقابهم».
٥. قال الفخر الرازيّ: «اعلم أنّه لا أثر لهذا الاختلاف في الأحكام المتعلّقة بالدنيا؛ لأنّه ما دام الكافر كافراً يمتنع منه الإقدام على الصلاة، و إذا أسلم لم يجب عليه القضاء، و إنّما تأثير هذا الاختلاف في أحكام الآخرة؛ فإنّ الكافر إذا مات علىٰ كفره فلا شكّ أنّه يعاقَب علىٰ كفره، و هل يعاقَب مع ذلك علىٰ تركه الصلاة و الزكاة و غيرهما أم لا؟». المحصول، ج ٢، ص ٢٣٧.
و ذكر الإسنويّ له فوائد عمليّة كثيرة؛ من تنفيذ عتقه و طلاقه في سبع عشرة مسألة فرعيّة خلافيّة. راجع: التمهيد، ص ١٢٧ ـ ١٣٢. و هكذا الزركشيّ حيث ذكر فوائد عديدة للبحث. راجع: البحر المحيط، ج ١، ص ٣٢٧.
٦. في المطبوع: «و أمّا».
٧. في «ج، ر»: «أو».
٨. بمثله استدلّ أبو الحسين في المعتمَد، ج ١، ص ٢٩٥.

و منها: أنّ الكُفّارَ لَو لَم يُتعبَّدوا بالشرعيّاتِ[١]، لَكانوا معذورينَ في تكذيبِ النبيِّ صَلَّى اللّٰهُ عليه و آلِه و الامتناعِ مِن تصديقِه؛ لأنّ الغرضَ في إيجابِ تصديقِه عليه السلام هو المعرفةُ بشَرائعِه، كَما أنّ الغرضَ في بِعثتِه هو أداؤه[٢] الشرائعَ، فمَن لَم يُكلَّفْ ما هو الغرضُ في إيجابِ التصديقِ لا يَجوزُ أن يَكونَ مُكلَّفاً بالتصديقِ، و لا خِلافَ في وجوبِ تصديقِه عليه السلامُ علىٰ كُلِّ الكُفّارِ.

و منها: أنّه لا خِلافَ في أنّ الكُفّارَ يُحَدّونَ علَى الزنا علىٰ وجهِ العقوبةِ و الاستحقاقِ، فلَو لَم يَكونوا مُخاطَبينَ بهذه الشرعيّاتِ لَم يَستَحِقّوا العقوبةَ علىٰ فعلِ القَبائحِ منها[٣].

و لَيسَ لهُم أن يَقولوا: «إنّما عوقِبَ علىٰ أنّه لَم يُخلِّصْ نفسَه مِن الكُفرِ فيَعرِفَ قُبحَ الزنا»؛ **لأنّ** هذا تصريحٌ بأنّه يُعاقَبُ علىٰ كُفرِه لا علَى الزنا، و هذا يوجِبُ أن يُعاقِبَه و إن لَم يَزنِ. ٧٧

و قد كانَ شَيخٌ مِن مُتقدِّمي أصحابِ الشافعيِّ ـ و قد استَدلَلتُ بهذه الطريقةِ ـ قالَ لي: فأنا أقولُ[٤] بأنّ[٥] الكُفّارَ مُخاطبونَ مِن الشرائعِ بالتُّروكِ دونَ الأفعالِ؛ لأنّ الأفعالَ تَفتَقِرُ إلىٰ كَونِها قُربةً، و لا يَصِحُّ ذلكَ مع الكُفرِ، و التُّروكُ لا تَفتَقِرُ[٦] إلىٰ

١. في المطبوع: «بالشرائع».
٢. في «س»: «أداءه».
٣. استدلّ به الجصّاص في الفصول، ج ٢، ص ١٦٠ و أبو الحسين في المعتمَد، ج ١، ص ٢٩٥. و حكى الزركشيّ عن ابن خويز «أنّهم إنّما يُقطعون في السرقة و يُقتلون في الحرابة من باب الدفع، فهو تعزير لا حدّ، لأنّ الحدود كفّارات لأهلها و ليست هذه كفّارات». البحر المحيط، ج ١، ص ٣٢٢.
٤. في نهاية الوصول (ج ١، ص ٥٧٦): «إنّا نقول».
٥. في المطبوع: «إنّ».
٦. في غير «ر، ص»: «لا يفتقر».

ذلكَ[١]. فقُلتُ له: هذا و اللّٰهِ خِلافُ الإجماعِ؛ لأنّ[٢] الناسَ بَينَ قائلَين: قائلٍ يَذهَبُ إلىٰ أنّ الكُفّارَ مُخاطَبونَ بكُلِّ الشرائعِ مِن غيرِ تفرقةٍ، و قائلٍ يَذهَبُ إلىٰ أنّهم غيرُ مُخاطَبينَ بالكُلِّ، و الفَصلُ[٣] بَينَ الأمرَينِ خِلافُ الإجماعِ. ثُمّ إنّ القُربةَ مُعتَبَرةٌ في تُروكِ هذه القَبائحِ كَما أنّها مُعتَبَرةٌ في الأفعالِ الشرعيّاتِ[٤]؛ لأنّا إنّما أُمِرنا بأن نَترُكَ الزنا و لا نَفعَلَه قُربةً إلَى اللّٰهِ تَعالىٰ، فمَن لَم يَترُكْه كذلكَ[٥] لا يَستَحِقُّ مَدحاً و لا ثَواباً، و لا يَكونُ مُطيعاً للّٰهِ تَعالىٰ، و لا مُمتَثِلاً لأمرِه، والقُربةُ[٦] إذا لَم تَصِحَّ مِن الكافرِ ٧٨
و هو كافرٌ، لَم يَجُزْ أن تَقَعَ[٧] منه علَى الوجهِ المشروعِ لا فعلاً و لا تَركاً[٨].

و منها: قولُه تَعالىٰ حاكياً عن أهلِ النارِ[٩]: ﴿**مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ * وَ لَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ * وَ كُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ * وَ كُنَّا نُكَذِّبُ**

---

١. نسب هذا القول إلى بعض الشافعية أو بعض الناس من غير تسمية، و نسب إلى بعض مشائخ سمرقند القول بشمول الخطاب لهم في المحرّمات و المعاملات دون العبادات. التبصرة، ص ٨١؛ شرح اللمع، ج ١، ص ٢٧٧؛ ميزان الأُصول، ص ١٩٤.
٢. في «ألف، ب»: «إنّ».
٣. في المطبوع: «فالفصل».
٤. في المطبوع: «الشرعيّة».
٥. في المطبوع: «لذلك».
٦. في المطبوع: «فالقربة».
٧. في غير نسخة «ب» من المطبوع: «يقع».
٨. و أجاب أبو الحسين البصريّ بأنّ الكافر «لا يكلّف بترك الزنا إلّا و قد كُلّف أن يعلم قبحه، و لا سبيل إلى العلم بقبحه إلّا بشريعة الإسلام، لأنّ ما عداها من الشرائع قد مُنع المكلّفون من الرجوع إليه، و لا يمكنه مع جحد الإسلام أن يعلم قبح شيء كما لا يمكنه فعل الصلاة في هذه الحال؛ فلا فرق بينهما». المعتمَد، ج ١، ص ٢٩٥.
٩. في المطبوع: «الكفّار».

بِيَوْمِ الدِّينِ﴾[١]، و هذا يَقتَضي أنّهم عوقِبوا مع كُفرِهم علىٰ أنّهم لَم يُصَلّوا، و هذا يَقتَضي كَونَهم مُخاطَبين بالصلاةِ[٢].

و لَيسَ لأحَدٍ أن يَقولَ: أيُّ حُجّةٍ في قولِ أهلِ[٣] النارِ؟ و لَعلَّ الأمرَ بخِلافِ[٤] ما قالوه.

و ذلكَ أنّ مَعارفَ جميعِ أهلِ النارِ في الآخِرةِ[٥] ضَروريّةٌ، فلا[٦] يَجوزُ أن يَعتَقِدوا جَهلاً، و هُم مُلجَؤونَ إلَى الامتناعِ مِن فعلِ القَبيحِ، فلا يَجوزُ أن يَقَعَ منهم كَذِبٌ و لا ما جَرىٰ مَجراه.

و لَيسَ له أن يَحمِلَ قولَه تَعالىٰ: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾[٧]، علىٰ أنّ المُرادَ به[٨]: «لَم ٧٩
نَكُن مِن أهلِ الصلاةِ و الإيمانِ»، و ذلكَ أنّ هذا يَقتَضي التَّكرارَ للمعنَى الواحدِ؛ لأنّ قولَه تَعالىٰ: ﴿كُنّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾[٩] يُغني عن أن يَنفيَ أن يَكونوا مِن أهلِ الصلاةِ و الإيمانِ. و أيضاً فإنّ الظاهرَ مِن قولِ القائلِ: «لَم أكُ مُصلّياً» نفيُ فعلِ الصلاةِ دونَ الإيمانِ بها.

---

١. المدّثّر (٧٤): ٤٢ ـ ٤٦.

٢. استدلّ الجصّاص و الباقلّانيّ و أبو الحسين بهذه الآية و غيرها. راجع: الفصول، ج ٢، ص ١٥٩؛ التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٨٧ و ١٩٠؛ المعتمد، ج ١، ص ٢٩٦.

٣. في المطبوع: «أصحاب».

٤. في «ر، ص»: «خلاف».

٥. في المطبوع: «جميع معارف أهل الآخرة».

٦. في «ش»: «و لا».

٧. المدّثّر (٧٤): ٤٣.

٨. في المطبوع: - «به».

٩. المدّثّر (٧٤): ٤٦.

[أدلّةُ المُخالِفينَ]

و قد تَعلّقَ مَن خالَفَنا بأنّ الكافرَ لا يَصِحُّ منه مع كُفرِه شَيءٌ مِن العباداتِ، فيَجِبُ أن لا يَكونَ مُخاطَباً بها، كَما لَو كانَ عاجزاً أو ممنوعاً[١].

و الجوابُ عن ذلكَ: أنّ الكافرَ تَصِحُّ منه العباداتُ بأن يُقدِّمَ الإيمانَ عليها ثُمّ يَفعَلَها، و جَرىٰ مَجرَى «المُحدِثِ» الذي هو مُخاطَبٌ بالصلاةِ، و إن لَم تَصِحَّ منه مع الحَدَثِ، لكِنّه يَقدِرُ علىٰ تقديمِ إزالةِ الحَدَثِ ثُمّ فعلِ الصلاةِ[٢]. و يَجِبُ علىٰ هذا أن لا يَكونَ القاعدُ مُخاطَباً بالصلاةِ و لا القائمُ أيضاً إليها، فإنّه[٣] لا يَتمكّنُ في الحالِ الثانيةِ مِن جميعِ أركانِ الصلاةِ، و إنّما يَقَعُ منه علىٰ ترتيبٍ.

و العاجزُ أو الممنوعُ لا يُشبِهُ الكافرَ، لأنّه لا يَتمكّنُ مِن إزالةِ عَجزِه أو مَنعِه، ٨٠
و الكافرُ مُتمكّنٌ مِن إزالةِ كُفرِه.

و تَعلّقوا أيضاً بأنّ الكُفّارَ لَو كانوا مُخاطَبينَ بالعباداتِ، لَوَجَبَ متىٰ أسلَموا أن يَلزَمَهم قضاءُ ما فاتَ منها، و قد عُلِمَ خِلافُ ذلكَ[٤].

و الجوابُ: أنّ القضاءَ لا يَتبَعُ في وجوبِه وجوبَ المَقضيِّ، بَل هو مُنفَصِلٌ عنه[٥]، و قد يَجِبُ كُلُّ واحدٍ مِن الأمرَينِ و إن لَم يَجِبِ الآخَرُ؛ ألا تَرىٰ أنّ الحائضَ يَلزَمُها

---

١. حكاه الباقلّانيّ و أبو الحسين و أجابا عنه. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٩٢؛ المعتمَد، ج ١، ص ٢٩٨.

٢. الإشكال و الجواب في الفصول للجصّاص، ج ٢، ص ١٦٠.

٣. في المطبوع: «لأنّه».

٤. حكاه الباقلّانيّ و أبو الحسين و أجابا عنه. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٩٣؛ المعتمَد، ج ١، ص ٢٩٩.

٥. فإنّ القضاء عند السيّد فرض مبتدأ ثان غير واجب بالأمر الأوّل. راجع: الذريعة، ج ١، ص ٣٤٩.

قضاءُ الصومِ و إن لَم يَكُن الأداءُ عليها واجباً، و الجُمُعةَ إذا فاتَت لا يَجِبُ قضاؤها و إن وَجَبَ أداؤها؟ فما المنكرُ مِن[١] وجوبِ العباداتِ علَى الكُفّارِ و إن لَم يَجِبْ عليهم قضاءُ ما فاتَ منها؟

و أقوىٰ ما يُعتَرَضُ به هاهُنا شُبهةٌ قولُهم: ما ذَكرتموه إنّما يَتِمُّ في العباداتِ المُختَصّةِ بأوقاتٍ، فأمّا الزكاةُ فالأوقاتُ كُلُّها متساويةٌ في أنّ فِعلَها فيها هو أداءٌ[٢] لا قضاءٌ، و لا خِلافَ في أنّ الكافرَ إذا أسلَمَ و قد حالَ الحَولُ علىٰ مالِه و هو قَدرُ ٨١
النصابِ، إنّ الزكاةَ علَى[٣] الماضي لا تَجِبُ عليه[٤].

و الجوابُ الصحيحُ: أنّ الزكاةَ وَجَبَت، ثُمّ سَقَطَت بالإسلامِ؛ لأنّ الإسلامَ ـ علىٰ ما رُوِيَ في الخبرِ[٥] ـ يَجُبُّ[٦] كُلَّ ما تَقدَّمَه[٧].

---

١. في «س»: «في».
٢. في المطبوع: «الأداء».
٣. في المطبوع: «عن».
٤. حكاه الباقلّانيّ و أبو الحسين و أجابا عنه بمثل الجواب و غيره. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٩٤؛ المعتمد، ج ١، ص ٢٩٩.
٥. رُوي الخبر عن رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه و آله بلفظ «يجبّ» و «يهدم» في مصادر الفريقين: تفسير القمّيّ، ج ١، ص ١٤٨، و ج ٢، ص ٢٧؛ عوالي اللآلي، ج ٢، ص ٥٤ و ٢٢٤؛ مسند أحمد، ج ٢٩، ص ٣١٥ و ٣٤٩ و ٣٦٠؛ صحيح مسلم، ج ١، ص ٧٨؛ صحيح ابن خزيمة، ج ٤، ص ١٣١؛ مستخرج أبي عوانة، ج ١، ص ٧٠؛ السنن الكبرىٰ للبيهقيّ، ج ٩، ص ٩٨. و خرّجه الألبانيّ في إرواء الغليل، ج ٥، ص ١٢١ و صحّحه.
٦. «و معناه أنّه يقطع وجوب ما كان وجب من الفرائض و العقاب و الذمّ إلّا ما قام دليله؛ لأنّ الجبّ إنّما هو القطع». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٩٥.
٧. و تمسّك الباقلّانيّ بالإجماع و قوله تعالى: ﴿**إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ**﴾ أيضاً. التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٩٤.

[تكليفُ العبدِ]

فأمّا[١] العبدُ فيَدخُلُ في الخِطابِ إذا تَكامَلَ شروطُه في نفسِه و كانَ ظاهرُ الخِطابِ يَصِحُّ أن يَتناوَلَه[٢]. و إنّما يَكونُ الخِطابُ بهذه الصفةِ إذا لَم يَكُن مُقيَّداً بالحُرّيّةِ أو يَتعلَّقْ بالأملاكِ؛ فإنّ[٣] العبدَ لا يَملِكُ. و العبدُ هو[٤] في هذه القضيّةِ كالحُرِّ، و كَونُه مملوكاً عليه تَصرُّفُه لا يَمنَعُ مِن وجوبِ العباداتِ عليه؛ لأنّ المولىٰ إنّما يَملِكُ تَصرُّفَه عليه في غيرِ وقتِ وجوبِ عبادةٍ، و أوقاتُ[٥] العباداتِ مُستَثناةٌ مِن ذلكَ[٦].

[تكليفُ المرأةِ]

٨٢ و دخولُ المرأةِ في الخِطابِ كدخولِ الرجُلِ. و الصحيحُ أنّها تَدخُلُ بالظاهرِ و مِن غيرِ حاجةٍ إلىٰ دليلٍ في خِطابِ المُذكَّرِ[٧]؛ لأنّ قولَنا: «القائمونَ» عبارةٌ عن

---

١. في المطبوع: «و أمّا».
٢. و خالف فيه ابن خويز منداد من المالكيّة و بعض الشافعيّة. انظر: العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ٣٤٩؛ إحكام الفصول، ص ٢٢٩. و لتفصيل الأقوال راجع: البحر المحيط، ج ٢، ص ٣٣٦.
٣. في المطبوع: «لأنّ».
٤. في المطبوع: - «هو».
٥. في المطبوع: «فأوقات».
٦. قال الباقلّانيّ: «و اعتلّوا لذلك بأنّه مملوك ممنوع تصرّفه، و ليس يصحّ أن يُستحقّ عليه تصريف خالقه في العبادة له؛ لأجل ملك مالكه لتصرّفه عليه، فوجب خروجه من الخطاب. و هذا باطل؛ لأنّ ملك سيّده لتصرّفه لا يخرجه عن استكمال صفة المكلّفين من كمال عقله و آلته و دخوله تحت الاسم، و سيّده لا يملك عليه من تصرّفه إلّا قدر ما يملّكه خالقه تعالى الذي هو أملك به، و هو سبحانه لم يملّكه تصرّفه في أوقات صلاته و تضييق فرائض اللّٰه عليه، بل لا يملك عليه التصرّف في هذه الأوقات؛ هذا اتّفاق». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٧٤.
٧. كما ذهب إليه ابن داود الظاهريّ، و أصحاب أبي حنيفة، و القاضي عبدالجبّار، و الشيخ الطوسيّ. و خلافاً لكثير ممّن قال بالعموم و غيرهم، مثل الشافعيّ، و الباقلّانيّ، و الشيخ المفيد.
↔

الذُّكورِ و الإناثِ إذا اجتَمَعا، كَما أنّه عبارةٌ عن الذُّكورِ علَى الانفرادِ[1]. و لَيسَ يَمنَعُ مِن دخولِ المؤنَّثِ تَحتَ هذه الصيغةِ[2] أنّهم خَصّوا المؤنَّثَ بصيغةٍ أُخرىٰ[3]، لأنّ تلكَ الصيغةَ خُصَّ بها المؤنَّثُ إذا انفَرَدَ، و مع الاقترانِ بالمُذكَّرِ[4] لا بُدَّ مِن الصيغةِ التي ذَكرناها.

[تكليفُ الصبيِّ]

و أمّا الصبيُّ فإن كانَ في[5] المعلومِ أنّه يَبلُغُ و تَتكامَلُ له شروطُ التكليفِ، فالخِطابُ يَتناوَلُه علىٰ هذا الوجهِ[6]، و هو[7] داخلٌ في قولِه تَعالىٰ: ﴿أقيمُوا

↔ راجع: التقريب و الإرشاد، ج ۲، ص ۱۷٦؛ المغني، ج ۱۷، ص ۱۱۷؛ التذكرة، ص ۳۱؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ۱، ص ۱۹۵؛ التبصرة، ص ۷۷.

و لتحرير محلّ النزاع و الأقوال في المسألة راجع: البحر المحيط، ج ۲، ص ۳۳۱.

۱. قال الباقلّانيّ: «و أمّا من قال: إنّهنّ يدخلن في خطاب الرجال؛ لأجل اتّفاق أهل اللغة علىٰ أنّه إذا اجتمع التذكير و التأنيث غلب التذكير، فإنّه قول صحيح، غير أنّه لا يوجب دخول النساء في خطاب الرجال إذا لم يذكرن معهم؛ لأنّ أهل اللغة لم يقولوا: إنّ إطلاق اسم التذكير يجب أن يدخل فيه المؤنّث نحو الظاهر من غير أن يتقدّم علم باجتماعهما. و حمل ظاهر التذكير على المذكّر هو الواجب، إلّا أن يقوم دليل علىٰ أنّه قد أريد به المؤنّث أيضاً». التقريب و الإرشاد، ج ۲، ص ۱۷۷.

۲. في «د»: «الصفة».

۳. كما هو الإشكال عند الباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ۲، ص ۱۷۷.

٤. في «ش» و المطبوع: «بالذكر».

۵. في المغني (ج ۱۷، ص ۱۱۷): - «في».

٦. وفاقاً للقاضي عبد الجبّار و ظاهر أبي الحسين البصريّ، و قال الباقلّانيّ: «لا خلاف في أنّه إذا قال سبحانه: «يا أيّها الرجال البالغون و العاقلون و ذوي الأبصار و الألباب» و ما جرىٰ مجرىٰ ذلك، لم يدخل فيه الأطفال؛ لأنّ الاسم غير جار عليهم». انظر: التقريب و الإرشاد، ج ۲، ص ۱۷۹؛ المغني، ج ۱۷، ص ۱۱۷؛ المعتمد، ج ۱، ص ۲۷۲. و لتفصيل الأقوال و تحرير موضع النزاع راجع: البحر المحيط، ج ۱، ص ۲۷۸.

۷. في «س»: «فهو».

الصَّلاٰةَ﴾[١]؛ لأنّ الخِطابَ لا يَتجدَّدُ بتَجدُّدِ كمالِ هذا الصبيِّ و بلوغِه، و في حالِ الطفوليّةِ لا يَتعلَّقُ عليه خِطابٌ بفعلٍ في هذا الوقتِ، لا فيما يَتعلَّقُ ببدنٍ و لا بمالٍ؛ لأنّه في حالِ الصِّبا لَيسَ مِن أهلِ الأفعالِ. و معنَى القولِ بأنّ[٢] الخِطابَ يَتعلَّقُ بمالِه أنّ وليَّه مُخاطَبٌ بما يَفعَلُه في مالِه مِن أخذِ أرشِ مُتلَفٍ و قيمةِ جِنايةٍ و ما جَرىٰ مَجرىٰ ذلكَ[٣].

---

١. في كثير من الآي، مثل البقرة (٢): ٤٣ و غيرها.

٢. في «ألف، س»: «أنّ».

٣. قال أبو الحسين: «ذكر قاضي القضاة أنّ الحقوق الثابتة في المال إن تبعت عبادة كالنفقة في الحجّ لم تجب في مال الصبيّ، و إن لم تتبع عبادة و لم تفتقر إلىٰ نيّة كأرش الجنايات وجب من ماله، و إن احتاجت إلىٰ نيّة كالزكاة فقد اختلف الفقهاء في وجوب ذلك في ماله». المعتمد، ج ١، ص ٢٧٣.

فَصلٌ

في[1] هَل الأمرُ بالشيءِ أمرٌ بما لا يَتِمُّ إلّا به؟

اِعلَمْ أنّ كُلَّ[2] مَن تَكلَّمَ في هذا البابِ أطلَقَ القولَ بأنّ الأمرَ بالشيءِ هو بعَينِه أمرٌ بما لا يَتِمُّ ذلكَ الشيءُ إلّا به[3]، و الصحيحُ أن يُقسَّمَ ذلكَ فنَقولَ: إن كانَ الذي لا يَتِمُّ ذلكَ الشيءُ[4] إلّا به سبباً، فالأمرُ بالمُسبَّبِ يَجِبُ أن يَكونَ أمراً به، و إن كانَ غيرَ سببٍ و إنّما هو مُقدّمةٌ للفعلِ و شَرطٌ فيه، لَم يَجِبْ أن يُعقَلَ مِن مُجرَّدِ الأمرِ أنّه أمرٌ به[5].

---

١. في «ألف»: - «في».

٢. في غير «س، ش» و المطبوع: - «كلّ».

٣. مثل الباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٠٢؛ و الشيخ المفيد في التذكرة، ص ٣١. و لتفصيل الأقوال في المسألة راجع: البحر المحيط، ج ١، ص ١٧٩.
و في حاشية «ألف»: «ما لا يتمّ الشيء إلّا به مثل غسل بعض الرأس مع الوجه و بعض العضد مع الزند».

٤. في «س»: «كان ذلك الذي لا يتمّ الشيء».

٥. لأنّ «ذلك شرط في الوجوب دون الفعل، و لا يجب عليه أن يفعل ما يوجب به العبادة علىٰ نفسه». العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ٤٢٠.
و نُسب هذا التفصيل إلى الواقفيّة. راجع: المحصول، ج ٢، ص ١٨٩؛ نهاية الوصول، ج ١، ص ٥١٨. و في المعالم (ص ٦٠): «الأكثرون علىٰ أنّ الأمر بالشيء مطلقاً يقتضي إيجاب ما لا يتمّ إلّا به شرطاً كان أو سبباً أو غيرهما، مع كونه مقدوراً. و فصّل بعضهم فوافق في السبب و خالف في غيره فقال بعدم وجوبه، و اشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضىٰ رضي اللّه عنه، و

↔

و الذي يَدُلُّ علىٰ صحّةِ ما ذَكرناه أنّ ظاهرَ الأمرِ يَقتَضي ما تَناوَلَه لفظُه، و لَيسَ يَجوزُ أن يُفهَمَ منه وجوبُ غيرِه ممّا لَم[1] يَتناوَلْه اللفظُ إلّا بدليلٍ غيرِ الظاهرِ؛ لأنّه إذا قالَ له[2]: «صَلِّ» فالأمرُ يَتناوَلُ الصلاةَ، و الوضوءُ الذي لَيسَ بصَلاةٍ إنّما يُعلَمُ وجوبُه بدليلٍ غيرِ الظاهرِ.

و ممّا يوضِحُ ذلكَ أنّ الأمرَ في الشريعةِ قد وَرَدَ علىٰ ضربَينِ: أحَدُهما يَقتَضي إيجابَ الفعلِ دونَ إيجابِ مُقدِّماتِه نَحو الزكاةِ و الحَجِّ، فإنّه لا يَجِبُ علينا أن نَكتَسِبَ المالَ لتحصيلِ النصابِ أو لنَتمكَّنَ به مِن الزادِ و الراحلةِ، بَل متَى اتَّفَقَ لنا النصابُ ٨٤
و حالَ عليه الحَولُ وَجَبَت الزكاةُ، و كذلكَ في الزادِ و الراحلةِ. و الضربُ الآخَرُ يَجِبُ فيه مُقدّماتُ الفعلِ كَما يَجِبُ هو في نفسِه، و هو الوضوءُ للصلاةِ و ما جَرىٰ مَجراها. و إذا انقَسَمَ الأمرُ في الشرعِ إلىٰ قِسمَينِ، فكَيفَ نَجعَلُهما قِسماً واحداً؟[3]

↔ كلامه في الذريعة و الشافي غير مطابق للحكاية». و وافقه المحقّق القمّيّ في القوانين (ج ١، ص ٢١٦) قائلاً: «أنّه جعل الواجب بالنسبة إلى السبب مطلقاً، و بالنسبة إلىٰ غيره محتملاً للإطلاق و التقييد؛ فيُحكم بوجوب السبب مطلقاً لعدم احتمال التقييد، و يُتوقّف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيّداً بالنسبة إليه؛ و هذا بعينه قول المشهور في مقدّمات الواجب المطلق». و راجع كلام الشريف المرتضىٰ في الشافي، ج ١، ص ١٠٥.

١. في «ب، ج، ر، ش، ص»: - «لم».

٢. في «ش» و المطبوع: - «له».

٣. قال الآمديّ: «ما لا يتمّ الواجب إلّا به إمّا أن يكون وجوبه مشروطاً بذلك الشيء، أو لا يكون مشروطاً به، فإن كان الأوّل فلا خلاف في أنّ تحصيل الشرط ليس واجباً. و إن كان الثاني، و هو أن يكون وجوبه مطلقاً غير مشروط الوجوب بذلك الغير، بل مشروط الوقوع، فذلك هو محلّ النزاع إن كان الشرط مقدوراً للمكلّف». الإحكام، ج ١، ص ١١٠. و لتفصيله راجع: البحر المحيط، ج ١، ص ١٧٩.

و في حاشية «ش»: «لا كلام لأحد في ورود كلا الفريقين في الشريعة و العرف، و إنّما الكلام أنّ ↔

فإذا[١] **قيلَ**: مُطلَقُ[٢] الأمرِ يَقتَضي تحصيلَ مُقدّماتِه، فأمّا ما كانَ مشروطاً منه بصِفةٍ كالزكاة و الحَجِّ فلا يَجِبُ ذلكَ فيه[٣].

قُلنا: هذه دَعوىً، ما الفَرقُ بَينَكم و بَينَ مَن عَكَسَها فقالَ: إنّ مُطلَقَ الأمرِ يَقتَضي إيجابَه دونَ غيرِه، فإذا عَلِمنا وجوبَ المُقدّماتِ، كالوضوءِ في الصلاةِ، عَلِمناه[٤] بدَليلٍ خارجٍ عن الظاهرِ؟ و الصحيحُ أنّ الظاهرَ مُحتَمِلٌ للأمرَينِ[٥] احتمالاً واحداً، و إنّما يُعلَمُ كُلُّ واحدٍ منهما بعَينِه بدَليلٍ[٦].

فإن تَعلّقوا بالسببِ و المُسبَّبِ و أنّ إيجاب المُسبَّبِ إيجابٌ للسببِ لا مَحالةَ، قُلنا: هو كذلكَ، و الفَرقُ بَينَ الأمرَينِ أنّه مُحالٌ أن يوجِبَ علينا المُسبَّبَ بشَرطِ ٨٥
اتّفاقِ وجودِ السببِ[٧]، و إنّما فَسَدَ ذلكَ لأنّ مع وجود السببِ لا بُدَّ مِن وجودِ

↔ ما جاء منه مطلقاً غير مقيّد ظاهراً و واقعاً، بمعنى أنّه في نفس الأمر مطلوب على الإطلاق، فهل ما يتوقّف عليه واجب شرعيّ بإيجابه أو ليس بواجب شرعيّ و إنّما هو شيء لازم لا يتيسّر فعل الواجب إلّا به ... و تتمّة الحاشية غير مقروءة».

١. في «د»: «و إذا».

٢. في «س»: -«مطلق».

٣. راجع: العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ١٨٦.

٤. في «د، ص»: «علمنا».

٥. في «ش» و المطبوع: «يحتمل الأمرين».

٦. قال الشريف المرتضى: «الظاهر من إيجاب الشيء إذا كان مشروطاً بصفة لا يقتضي تحصيل الصفة، فكما لا يقتضي ذلك فهو غير مقتض أيضاً للقطع على أنّها غير واجبة و أنّ الفعل يلزم عند حصول الصفة، بل الواجب أن يكون الأمر فيه موقوفاً على الدليل». الشافي في الإمامة، ج ١، ص ١٠٦.

٧. في حاشية «ألف»: «السبب و المسبّب مثل الرمي و الإصابة فإنّه عند الأمر بالإصابة يجب الرمي بذلك: مثل قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ و كقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ فهذا يوجب الرمي أو الضرب الذي به يحصل القتل».

المُسبَّبِ إلّا لمَنعٍ[١]، و مُحالٌ أن يُكلِّفَني الفعلَ بشَرطِ وجودِ الفعلِ. و لَيسَ كذلكَ مُقدِّماتُ الأفعالِ؛ لأنّه يَجوزُ أن يُكلِّفَني الصلاةَ بشَرطِ أن أكونَ قد تَكلَّفتُ الطهارةَ[٢]، كَما جَرىٰ ذلكَ في الزكاةِ و الحَجِّ، فبانَ الفَرقُ بَينَ الأمرَينِ[٣].

و إذا كانَ إيجابُ المُسبَّبِ إيجاباً لسببِه فإباحةُ المُسبَّبِ إباحةٌ للسببِ و كذلكَ تحريمُه. و في الجُملةِ أحكامُ المُسبَّبِ لا بُدَّ مِن كَونِها مُتعدّيةً إلَى السببِ، فأمّا أحكامُ السببِ في إباحةٍ أو حَظرٍ أو إيجابٍ فغَيرُ مُتعدّيةٍ إلَى المُسبَّبِ؛ لأنّه يُمكِنُ مع وجودِ السببِ المنعُ مِن المُسبَّبِ.

---

١. في حاشية «ش»: «ظاهر تجويز عروض المانع من وجود المسبّب بعد تحقّق وجود السبب أنّه رحمه الله لا يريد بالسبب العلّة التامّة التي يستحيل معها تخلّف المعلول، بل و لا الجزء الأخير من العلّة التامّة، فإنّه إذا وجد امتنع تخلّف المسبّب، و ذلك لأنّه لا يوجد إلّا بعد وجود جميع أجزاء العلّة و إلّا فليس بجزء أخير. و إنّما يريد به السعي [ظ] الظاهر في تحصيله؛ كإحضار القلم و القرطاس و القبض عليهما [ظ] بالنسبة إلى الكتابة، و إحضار السكّين و الجرّ [ظ] بالنسبة إلى الذبح، و كنصب السلّم و الصعود بالنسبة إلى الكون على السطح، و كقطع الطريق بالنسبة إلى الحجّ و كذلك تحصيل ما يتيسّر به قطع الطريق. فأمّا ما اعتبره الشارع فيه من الشرط، أعني استطاعة الزاد و الراحلة و كذلك كلّ شرط اعتبره الشارع، ليس هو لازماً».

٢. في حاشية «ألف»: «و ذلك لأنّه لو كان المكلّف به المسبّب بشرط وجود السبب، و وجود السبب يكون معه المسبّب، كان المكلّف به الفعل المسبّب بشرط وجود الفعل المسبّب».

٣. في حاشية «ألف»: «و الحاصل أنّ ما يترتّب على الواجب إذا كان سبباً للواجب أي مستلزماً إيّاه بحيث يمنع تخلّفه عنه فإيجابه إيجاب للمقدّمة في الحقيقة إذ القدرة لا يتعلّق إلّا به؛ لأنّ القدرة على المسبّب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته، فالخطاب الشرعيّ و إن تعلّق في الظاهر بالمسبّب إلّا أنّه يجب صرفه بالتأويل إلى السبب إذ لا تكليف إلّا بالمقدور من حيث هو مقدور، و إذا كلّف بالمسبّب كان تكليفاً بإيجابه بسببه، فإنّ القدرة إنّما تتعلّق بالمسبّب من هذه الجهة. بخلاف ما إذا كانت القدرة شرطاً للواجب غير مستلزم إيّاه، كالطهارة للمصلّي و المشي للحجّ، فإنّ الواجب هاهنا يتعلّق به القدرة بحسب ذاته فلا يكون إيجابه إيجاباً لمقدّمته».

فَصلٌ

في أنّ[١] الأمرَ بالشيءِ لَيسَ بنَهيٍ عن ضِدِّه لفظاً و لا معنىً

٨٦ اِعلَمْ أنّه مِن البَعيدِ أن يَذهَبَ مُحصِّلٌ إلىٰ أنّ لفظَ الأمرِ يَكونُ نَهياً عن ضِدِّه[٢]، لأنّ الأمرَ مسموعٌ و ما يُدرَكُ لا يَجِبُ أن يَقَعَ فيه خِلافٌ بَينَ العقلاءِ مع السلامةِ، و ما[٣] يُسمَعُ مِن قولِ القائلِ: «اِفعَلْ»، «لا تَفعَلْ».

و إنّما الخِلافُ في أنّه[٤] هَل يَجِبُ أن يَكونَ الآمِرُ في المعنىٰ ناهياً عن ضِدِّ ما أمَرَ به؟[٥] و المُجبِرةُ[٦] يَبنونَ ذلكَ علىٰ أنّ إرادةَ الشيءِ كَراهةٌ لضِدِّه، و كَراهتَه إرادةٌ لضِدِّه[٧].

---

١. في «س»: - «أنّ».

٢. و قد نُسب إلى الأشعريّ و اختاره الباقلّانيّ، بناء علىٰ عدم وجود صيغة للأمر و النهي؛ و لهذا قال الباقلّانيّ: «قال جميع من قال أنّ للأمر صيغة و للنهي صيغة تخالفها: إنّه نهي عنه من جهة المعنى دون اللفظ. و قال من أنكر صيغتها: إنّه نهي عنه على الحقيقة».
راجع: الفصول للجصّاص، ج ٢، ص ١٦١؛ التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٩٨ و ٢٠٠؛ جمع الجوامع، ص ٤٣.

٣. في العُدّة للشيخ الطوسيّ: «ليس».

٤. في غير المطبوع: - «أنّه».

٥. و لعلّه لهذا الوجه غيّر بعضهم عنوان الفصل إلىٰ «موافقة معنى الأمر لمعنى النهي». الإحكام لابن حزم، ج ٣، ص ٣١٤.

٦. في «ش» و المطبوع: «فالمجبرة».

٧. راجع: مقالات الإسلاميّين، ص ٤٠٠.

و الفقهاءُ يَقولونَ: إنّ الموجِبَ للشيءِ يَجِبُ أن يَكونَ حاظِراً لضِدِّه، و هذا معنَى النهيِ[١]. و فيهم[٢] مَن يُقسِّمُ ذلكَ[٣] و يَقولُ: إذا لَم يَكُن للفعلِ إلّا ضِدٌّ واحدٌ، فالأمرُ بأحَدِهما نَهيٌ عن الآخَرِ، و النهيُ عن أحَدِهما أمرٌ بالآخَرِ، و إذا كانَت له أضدادٌ كَثيرةٌ، لَم تَجِبْ فيه[٤] هذه القَضيّةُ[٥].

و قد دَللنا فيما تَقدَّمَ علىٰ ما يُبطِلُ هذا المَذهبَ، و بيّنّا أنّ الذي يَقتَضيه الأمرُ كَونُ فاعلِه مُريداً للمأمورِ به، و أنّه لَيسَ مِن الواجبِ أن يَكرَهَ التركَ[٦]، بَل يَجوزُ أن يَكونَ مُريداً له، أو[٧] لا مُريداً و لا كارهاً[٨].

---

١. كما هو اختيار الشيخ المفيد، و نسبه أبو الخطّاب إلى الفقهاء. و الأقوال و نسبتها إلىٰ أصحابها في هذه المسألة مضطربة جدّاً لاختلاف المباني و الاختلاف في النقل، و قد أشار الآمديّ و الزركشيّ و غيرهما إلىٰ هذه الاختلافات. راجع: التذكرة، ص ٣١؛ التمهيد، ج ١، ص ٣٢٩؛ الإحكام للآمديّ، ج ٢، ص ١٧٠؛ نهاية الوصول، ج ١، ص ٥٢٧؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ١٤٤؛ شرح الكوكب المنير، ج ٣، ص ٥١.

٢. في «ر، س»: «منهم».

٣. في «ش» و المطبوع: - «ذلك».

٤. في «ش»: + «فيه».

٥. قال الزركشيّ: «إن كان له ضدّ واحد كصوم العيد فالنهي عن صومه أمر بضدّه و هو الفطر، فلا خلاف و إلّا لأدّىٰ إلى التناقض. و إن كان له أضداد كالأمر بالقيام فإنّ له أضداداً من القعود و الركوع و السجود و الاضطجاع و نحوها، و كالزنىٰ فإنّ من أضداده الصلاة و النوم و المشي و غيرها، فهو محلّ الخلاف». البحر المحيط، ج ٢، ص ١٤٤.

٦. راجع: الذريعة، ج ١، ص ٥٠ و ٥٢.

٧. في «ألف، د»: «و».

٨. نَسب الباقلّانيّ القول بعدم الدلالة إلى «القدريّة و كلّ قائل بخلق القرآن»، و هو اختيار أكثر المعتزلة، و نسبه الشيخ الطوسيّ إلىٰ «أهل العدل من المتكلّمين و كثير من الفقهاء».

راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٠٠؛ المعتمَد لأبي الحسين، ج ١، ص ١٠٦ و ١٠٧؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ١٩٦.

و هذا كُلُّه يَسقُطُ بالنوافلِ؛ فإنّ اللهَ تَعالىٰ قد أمَرَ بها، و ما نَهىٰ عن تَركِها[١] و لا كَرِهَ أضدادَها[٢]، و كَونُ نفسِ الإرادةِ كَراهةً[٣] قد بيّنّا فَسادَه و أنّه يؤدّي إلَى انقلابِ الجنسِ[٤]. ٨٧

فإن قيلَ: أ فيَجِبُ عندَكم في الأمرِ إذا كانَ بفعلٍ واجبٍ أن يَكونَ الآمِرُ به كارهاً لتَركِه؟

قُلنا: لا يَجِبُ ذلكَ، و لهذا جازَ عندَنا أن يَجتَمِعَ الضدّانِ بَل الأضدادُ في الوجوبِ؛ ألا تَرىٰ أنّ المُصلّيَ في آخِرِ الوقتِ هو مُخيَّرٌ بينَ أن يُصلّيَ في أيِّ زَوايا[٥] البَيتِ شاءَ، و الصلاةُ في الزوايا مُتَضادّةٌ، و كُلُّ واحدٍ يَقومُ مَقامَ الآخَرِ في الوجوبِ مع التضادِّ؟[٦]

فإن قَدَّرنا أنّه لا يَنفَكُّ مِن[٧] الواجبِ إلّا بفعلٍ واحدٍ أو أفعالٍ، فذلك مُحرَّمٌ عليه؛ لأنّ الواجبَ المُضيَّقَ هو الذي لَيسَ له أن يُخِلَّ به، فكُلُّ[٨] فعلٍ لا يَكونُ مُخِلّاً بالواجبِ إلّا به و لا يَنفَكُّ مع الإخلالِ منه فلا بُدَّ مِن كَونِه محظوراً.

[في دَلالةِ النهيِ عن الشيءِ علىٰ وجوبِ ضِدِّه]

و أمّا النهيُ فيَقتَضي أن لا يَفعَلَ المُكلَّفُ ذلكَ المَنهيَّ عنه، و أضدادُ هذا الفعلِ

---

١. في غير «ألف، ش»: «تروكها».
٢. و إن التزم بعضهم كالباقلّانيّ هنا النهي «عن ضدّه على سبيل ما هو أمر به» أيضاً. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٩٩.
٣. في «ألف، س»: «كراهية».
٤. راجع: الذريعة، ج ١، ص ٢٨٨.
٥. في «ش»: «الزوايا من».
٦. انظر: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٩٩.
٧. في المطبوع: «عن».
٨. في «ب، ج، ر، ص، ف»: «و كلّ».

موقوفةٌ علَى الدليلِ، فإن كانَ المُكلَّفُ لا يَنفَكُّ متىٰ لَم يَفعَلْ مِن أمرٍ واحدٍ، فهو واجبٌ عليه بِلا شُبهةٍ[١]؛ لأنّ ما أوجَبَ[٢] مُجانَبةَ الفعلِ المُحرَّمِ و أن لا يفعَلَه، يَقتَضي فِعلَ ذلكَ. ٨٨

و ممّا يُبيّنُ فَسادَ مَذهبِ مَن ذَهَبَ إلىٰ أنّ الأمرَ بالشيءِ في المعنىٰ نَهيٌ عن ضِدِّه أنّ اللهَ تَعالىٰ قد كَرِهَ الزِّنىٰ و أرادَ الصلاةَ، و أمَرَ بالصلاةِ و نَهىٰ عن الزِّنىٰ، و هذا يَقتَضي أن يَكونَ الفعلُ الواحدُ الذي هو قُعودُه عنهما مُراداً مكروهاً، و[٣] مأموراً به مَنهيّاً عنه.

و كانَ يَجِبُ أيضاً أن يَكونَ أحَدُنا متىٰ أرادَ خروجَ الغاصبِ مِن أحَدِ بابَي بعضِ الدورِ[٤]، أن يَكونَ كارهاً لخروجِه مِن البابِ الآخَرِ، كما يَكرَهُ تَصرُّفَه في الدارِ، و فَسادُ ذلكَ ظاهرٌ.

---

١. قال الزركشيّ: «بالاتّفاق». البحر المحيط، ج ٢، ص ١٤٩.

٢. في «ألف، س»: + «عليه».

٣. في «ش»: ـ «و»، و في المطبوع: «أو».

٤. في «ش»: «الدار»، و في «ج، س» و المطبوع: ـ «بعض».

فَصلٌ
في الأمرِ بالشيءِ علىٰ وجهِ التخييرِ

اِعلَمْ أنّ الصحيحَ أنّ الكَفّاراتِ الثلاثَ في حِنثِ اليمينِ واجباتٌ كُلُّهنَّ، لكِن علىٰ جهةِ التخييرِ[1]، بخِلافِ ما قاله الفقهاءُ مِن أنّ الواجبَ منهُنَّ واحدةٌ لا بعَينِها[2]،

---

١. كما هو اختيار القدريّة، و نسبه الباقلّانيّ إلىٰ نوابت الفقهاء، و هو ظاهر الشيخ المفيد و اختيار الجبّائيَّين و القاضي عبد الجبّار و أبي الحسين البصريّ و الشيخ الطوسيّ، و نُسب إلىٰ مشهور الشيعة. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٤٩ و ١٥٣؛ التذكرة، ص ٣١؛ المغني، ج ١٧، ص ١٢٣؛ المعتمَد لأبي الحسين، ج ١، ص ٨٧؛ العُدّة للشيخ، ج ١، ص ٢٢٠؛ معالم الدين، ص ٧٢.

٢. و هو اختيار الجصّاص و الباقلّانيّ، و قال الباقلّانيّ: «هذا الخلاف لنا في هذا من أُصول القدريّة التي ليست من دين الفقهاء في شيء. و قد أجمع الكلّ من سلف الأمّة و أئمّة الفقهاء علىٰ أنّ الواجب من المخيّر فيه من الكفّارات و غيرها واحد بغير عينه»، و قد نسبه غيره إلى الفقهاء أيضاً، و نُسب إلىٰ أصحاب أبي حنيفة و الشيخ المفيد. راجع: الفصول، ج ٢، ص ١٤٩؛ التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٤٧ و ١٤٩؛ المعتمَد، ج ١، ص ٨٧؛ العُدّة للشيخ، ج ١، ص ٢٢٠؛ إحكام الفصول، ج ١، ص ٢١٤.

و قال الفخر الرازيّ: «اعلم أنّه لا خلاف في المعنىٰ بين القولين؛ لأنّ المعتزلة قالوا: المراد من قولنا: «الكلّ واجب علىٰ البدل» هو أنّه لا يجوز للمكلّف الإخلال بجميعها و لا يلزمه الجمع بينها و يكون فعل كلّ واحد منها موكولاً إلى اختياره، و الفقهاء عنوا بقولهم: «الواجب واحد لا بعينه» هذا المعنى بعينه، فلا يتحقّق الخلاف أصلاً». المحصول، ج ٢، ص ١٥٩. و انظر: العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ٣٠٣.

↔

و في كَشفِ المَذهبِ هاهُنا و تحقيقِه إزالةٌ للشُّبهةِ[١] فيه.

و نَحنُ نَعلَمُ أنّ تكليفَه تَعالىٰ للشرائع[٢] تابعٌ للمَصلَحةِ و الألطافِ، و لَيسَ يَمتَنِعُ

٨٩ أن يَعلَمَ في[٣] أمرٍ مُعيَّنٍ أنّ المُكلَّفَ لا يَصلُحُ في دينِه إلّا عليه، و أنّه لا يَقومُ غيرُه في ذلكَ مَقامَه، فلا بُدَّ مِن إيجابِه[٤] علىٰ جهةِ التضييقِ. و غيرُ مُمتَنِعٍ أن يَعلَمَ في أمرَينِ أو أُمورٍ مُختَلِفةٍ أنّ كُلَّ واحدٍ في مَصلَحةِ المُكلَّفِ في دينِه كالآخَرِ مِن غيرِ ترجيحٍ، فلابُدَّ و الحالُ هذه مِن الإيجابِ علىٰ طريقةِ التخييرِ، للتساوي في وجهِ المَصلَحةِ[٥].

و الشاهدُ يَقضي[٦] بما ذَكرناه؛ لأنّ أحَدَنا إذا أرادَ مَصلَحةَ ولدِه و عَلِمَ أو غَلَبَ في[٧] ظَنِّه أنّه لا يَصلُحُ إلّا بأن يَفعَلَ به فعلاً مخصوصاً، وَجَبَ ذلكَ الفعلُ مُعيَّناً، و إذا غَلَبَ في[٨] ظَنِّه تَساوي فعلَين أو أفعالٍ في مَصلَحتِه، كانَ مُخيَّراً فيها، و القولُ بوجوبِ بعضِ ذلكَ دونَ بعضٍ كالمُتَناقِضِ[٩].

⇔ و لتحقيق ما نُسب إلى الفقهاء و تفسير «وجوب واحد لا بعينه» راجع: البحر المحيط، ج ١، ص ١٤٨.

١. في غير «ش» و المطبوع: «الشبهة».

٢. في غير «س، ش» و المطبوع: «الشرائع».

٣. في «د، ص»: «من».

٤. في «ش»: «أن يأمره».

٥. و اعترض الباقلّانيّ علىٰ مثل هذا التقريب بأنّه مبنيّ علىٰ لزوم وجوب الأصلح على اللّٰه، و هذا الأصل عندهم باطل علىٰ ما بيّنوه في التعديل و التجوير. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٤٩.

٦. في «ب، د، ر، س، ف»: «يقتضي».

٧. في «د، ش»: «على».

٨. في «د»: «على».

٩. كذا في المعتمَد لأبي الحسين البصريّ (ج ١، ص ٨٦) بتفصيل أكثر.

و في حاشية «ألف»: «و ذلك لأنّ القول بوجوب بعض بناء علىٰ تبعيّة التكليف للمصلحة ⇔

و أقوىٰ ما دَلَّ علىٰ ما ذَكرناه أنّ الكَفّاراتِ الثلاثَ متساويةٌ في جميعِ الأحكامِ
الشرعيّةِ؛ لأنّ كُلَّ واحدة[1] منها يَقومُ مَقامَ الأُخرىٰ[2] في بَراءةِ ذِمّةِ المُكلَّفِ و إسقاطِ
الحِنثِ عنه، و كُلَّ حُكمٍ شَرعيٍّ لواحدةٍ منها فهو للأُخرىٰ. فلا يَجوزُ مع التساوي
في الأحكامِ أن يُختَلَفَ في الصفةِ؛ لأنّ اختلافَ الصفاتِ يَقتَضي اختلافَ الأحكامِ
مِن حَيثُ كانَت الأحكامُ صادرةً عن الأحوالِ و الصفاتِ، فكَيفَ يَجوزُ أن يَكونَ ٩٠
الواجبُ مِن الكَفّاراتِ واحدةً، و أحكامُ الكُلِّ الشرعيّةُ متساويةٌ متعادلةٌ؟ و هَل
ذلكَ إلّا مُناقَضةٌ؟[3] و لَو جازَ أن يَتساوىٰ أمورٌ في الأحكامِ و يَختَصَّ الوجوبُ
بأحَدِها، جازَ أن يَتساوىٰ أمورٌ في كَونِها مَفسَدةً في الدينِ و تَكونَ مُختَلِفةً في
القُبحِ أو التحريمِ و الحَظرِ، و أيُّ فَرقٍ بَينَ القولِ بأنّ الواجبَ مِن الكَفّاراتِ واحدةٌ
و الكُلَّ متساوٍ في الأحكامِ، و بَينَ القولِ بأنّ[4] المحظورَ مِن أمورٍ متساويةٍ في
المَفسَدةِ هو واحدٌ لا بعَينِه؟

و ممّا يُستَدَلُّ به[5] أنّ الواجبَ مِن الكَفّاراتِ لَو كانَ واحداً لا بعَينِه، لَوَجَبَ أن يَجعَلَ اللّٰهُ تَعالىٰ للمُكلَّفِ طريقاً إلىٰ تمييزِه قَبلَ أن يَفعَلَه؛ لأنّ تكليفَه أن يَفعَلَ واحداً لا بعَينِه مِن جُملةِ ثَلاثٍ يَجري مَجرىٰ تكليفِه ما لا يُطاقُ[6].

⇔ يستلزم كون المصلحة فيه منفرداً و المفروض أنّ المصلحة فيهما معاً فكان ذلك القائل يحكم بأنّ المصلحة في ذلك البعض منفرداً و غيرَ مُنفرد».

١. في غير المطبوع: «واحد».
٢. في «ش، ص»: «الآخر».
٣. حكاه الباقلّانيّ و أجاب عنه بجوابين. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٦٠.
٤. في النسخ: «في أنّ».
٥. في غير «ش» و المطبوع: + «على».
٦. كما استدلّ به أبو الحسين البصريّ. راجع: المعتمَد، ج ١، ص ٨٨.

⇔

٩١ و لَيسَ لهُم أن يَقولوا: أيُّ حاجةٍ به إلَى التمييزِ؟[١] و أيُّ شَيءٍ فَعَلَه كانَ الواجبَ.

و ذلكَ أنّ الأمرَ إذا كانَ علىٰ ما ذَكروه، فهو تصريحٌ بوجوبِ الثلاثِ؛ لأنّه إذا كانَ أيُّ شَيءٍ فَعَلَه منها فهو الواجبَ، فهَل هذا إلّا تصريحٌ بأنّ الكُلَّ واجبٌ؟[٢]

⇔ و قال الباقلّانيّ: «اعلموا أنّه ليس مراد الأمّة و الفقهاء بقولهم: «إنّ الواجب من الكفّارات الثلاث واحد بغير عينه» أنّ فيها واحداً بعينه عند اللّٰه تعالى هو الذي أوجبه دون غيره حتّى لو فعل المكلّف غير ذلك الواحد لم يجزئه و كان بمثابة من فعل شيئاً غير الكفّارات الثلاث في أنّه فعل غير الواجب، و يكون معنى قولهم «بغير عينه» أنّه معيّن معلوم عند اللّٰه تعالى تعلّق الوجوب به دون غيره، و إن كان غير معلوم و لا متميّز لنا. هذا ليس بقول لأحد من الأمّة؛ لأنّ أقلّ ما فيه أن يكون معيّناً و إن جهلناه، و أن يكون غيره لا يجزئ إذا فُعل لأنّه غير واجب، و أن يكون قد كلّفناه واجباً مخصوصاً من غيره و لم يجعل لنا إلىٰ تمييزه سبيلاً، و ذلك باطل باتّفاق. و إنّما يعنون بقولهم: «إنّ الواجب من ذلك واحد بغير عينه» أنّ الواجب الذي اشتغلت به الذمّة واحد من هذه الثلاثة قد خُيّر في أيّها شاء. فإذا لم يُفعل و لم يُختر إيقاع واحد منها كان الواجب باقياً في الذمّة و متعلّقاً بواحد و له فيه الخيار. و إن اختار واحداً منها ففعله صحّ أن يقال: قد تعلّق به الوجوب و برئت به الذمّة». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

و قال أبو الحسين البصريّ: «و معنىٰ إيجاب اللّٰه إيّاها هو أنّه أراد كلّ واحدة منها و كره ترك أجمعها و لم يكره ترك واحدة منها إلى الأخرى و عرّفنا ذلك، فإن كان الفقهاء هذا أرادوا ـ و هو الأشبه بكلامهم ـ فالمسألة وفاق، و كلّ سؤال يتوجّه علينا فهو يتوجّه عليهم، يلزمنا و إيّاهم الانفصال عنه، و إن قالوا: «بل الواجب واحد معيّن عند اللّٰه غير معيّن عندنا إلّا أنّ اللّٰه سبحانه قد علم أنّ المكلّف لا يختار إلّا ما هو الواجب عليه»، فالخلاف بيننا و بينهم في المعنىٰ». المعتمَد، ج ١، ص ٨٧.

و لهذا قال الفخر الرازيّ بعد أن نفى الخلاف في المعنىٰ بين الفريقين: «هاهنا مذهب يرويه أصحابنا عن المعتزلة و يرويه المعتزلة عن أصحابنا و اتّفق الفريقان علىٰ فساده و هو أنّ الواجب واحد معيّن عند اللّٰه تعالى غير معيّن عندنا إلّا أنّ اللّٰه تعالى علم أنّ المكلّف لا يختار إلّا ذلك الذي هو واجب عليه». المحصول، ج ٢، ص ١٦٠.

١. في «ج، ر، س»: «التميّز».

٢. كما هو تفسير الشيخ المفيد لوجوب الكلّ: «كلّ واحد من تلك الأشياء واجب بشرط اختيار المأمور». التذكرة، ص ٣١.

فإن قالوا: لَيسَ يَمتَنِعُ أن يَكونَ اختيارُ المُكلَّفِ له عَلَماً علىٰ وجوبِه و تَعيُّنِه[١].

قُلنا: هذا يؤَدّي إلىٰ مَذهبِ مُوَيْسِ بنِ عِمرانَ[٢] في أنّ اللهَ تَعالىٰ يُكلِّفُ العبدَ أن يَختارَ ما يَشاءُ[٣] مِن العباداتِ و يَكونُ مَصلَحةً باختيارِه؛ لأنّ اللهَ تَعالىٰ عَلِمَ أنّه لا يَختارُ إلّا الصلاحَ، مِن غيرِ أمارةٍ مُميِّزةٍ مُتقدِّمةٍ[٤]. و يَلزَمُ عليه أن يُكلَّفَ تمييزَ نَبيٍّ صادقٍ ممّن لَيسَ بنَبيٍّ مِن غيرِ أمارةٍ و لا دَلالةٍ مُميِّزةٍ مُتقدِّمةٍ[٥].

و بَعدُ، فإنّ اختيارَ المُكلّفِ إنّما يَكونُ تابعاً لأحوالِ الفعلِ و صفاتِه، و لا تَكونُ أحوالُ الفعلِ تابعةً لاختيارِ المُكلّفِ و إرادتِه؛ ألا تَرىٰ أنّ وجوبَ الفعلِ هو الداعي إلَى اختيارِه له علىٰ غيرِه؟ فيَجِبُ أن يَتقدَّمَ العِلمُ بالوجوبِ علَى الاختيارِ، و لا

---

١. كما حكاه القاضي عبد الجبّار عنهم في المغني: «إنّ أحدهما واجب لا بعينه، و إنّما يتعيّن لنا إذا وقع فنعلم أنّه الذي أُوجب عليه». المغني، ج ١٧، ص ١٢٣.

٢. مويس بن عمران المتكلّم، ذُكر في الطبقة السابعة من المعتزلة و خالفهم في بعض المسائل مثل الوعيد، توفّي سنة ٢٠٢ هـ. و أكثر ما بقي عنه حكايات حكاها عنه الجاحظ في كتبه مثل الحيوان و غيره. و الظاهر أنّ مقالته هنا من تأثّره بأبي ثوبان المرجئ و قوله بالإرجاء. مقالات الإسلاميّين لأبي القاسم البلخيّ، باب ذكر المعتزلة (المطبوع ضمن فضل الاعتزال)، ص ٧٤؛ فضل الاعتزال، ص ٢٧٩؛ تاريخ بغداد، ج ١٢، ص ٣٣٩؛ إكمال الكمال، ج ٧، ص ٣٠٠؛ الملل و النحل، ج ١، ص ١٤٢؛ طبقات المعتزلة لابن المرتضىٰ، ص ٧١.

٣. في غير «ش» و المطبوع: «شاء».

٤. لتفصيل حكاية مذهبه و الأدلّة المنسوبة إليه راجع: المغني، ج ١٢، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩؛ المحصول، ج ٦، ص ١٣٧؛ الإحكام للآمديّ، ج ٤، ص ٢٠٩.

و حكىٰ بعضهم أنّ هذا الاختيار يختصّ بالنبيّ صلّى الله عليه و آله و العلماء. راجع: المحصول فيما تقدّم؛ و فضل الاعتزال، ص ٢٧٩، الهامش رقم ٥٢٦.

٥. في المعتمَد: «في ذلك جواز اتّفاق تصديق أنبياء من جملة كذّابين ممّن لا يعلم الفرق بينهم». المعتمَد، ج ١، ص ٨٩.

يُجعَلَ الاختيارُ مُتقدِّماً علَى الوجوبِ.

٩٢ و بَعدُ، فلَيسَ يَخلو الاختيارُ مِن أن يَكونَ مؤثِّراً في وجودِ الفعلِ، أو مؤثِّراً في حصولِ الصفةِ التي لأجلِها كانَ مَصلَحةً في الدينِ. و الأوّلُ هو الصحيحُ، و الثاني باطلٌ، لأنّ كَونَه مَصلَحةً لا يَجوزُ أن يؤثِّرَ فيه حالُ القادرِ؛ لأنّ حالَ القادرِ لا يؤثِّرُ إلّا في مُجرَّدِ الوجودِ[1]، ألا تَرىٰ أنّ ما أوجَبَه اللّٰهُ تَعالىٰ مِن الفعلِ المُعيَّنِ لا يؤثِّرُ حالُ القادرِ في الصفةِ التي لأجلِها كانَ واجباً، بَل في مُجرَّدِ الوجودِ؟ فكذلكَ الواجبُ علىٰ جهةِ التخييرِ.

فإذا قالوا: أ لَيسَ قد يَصِحُّ البيعُ لقَدرٍ مخصوصٍ مِن الكَيلِ مِن جُملةِ صُبرةٍ، و يَتعيَّنُ باختيارِ القابضِ وقتَ القبضِ؟ فكَيفَ أحَلتم أن يَكونَ للاختيارِ مَدخَلٌ في التعيينِ؟

قُلنا: إنّما أنكَرنا أن يَكونَ للاختيارِ مَدخَلٌ في المَصالح الدينيّةِ و وجوبِ

٩٣ الواجباتِ منها، فأمّا ما لا يَتعلَّقُ بالمَصالحِ الدينيّةِ مِن المُعامَلاتِ فقَد يَجوزُ أن يَتعيَّنَ عندَ القبضِ بالاختيارِ[2].

و ممّا يَدُلُّ أيضاً أنّه لَو كانَ الواحدُ[3] مِن الكَفّاراتِ هو الواجبَ لا بعَينِه، لَما صَحَّ القولُ بأنّ للمُكفِّرِ أن يُكفِّرَ بأيِّ الثلاثِ شاءَ.

و أيضاً فإنّ الواجبَ و إن لَم يَتعيَّنْ للمُكفِّرِ، فاللّٰهُ[4] تَعالىٰ يَعلَمُه، لأنّه يَعلَمُ ما الذي يُكفِّرُ به المُكفِّرُ مِن جُملةِ الثلاثِ، فيَجِبُ علىٰ هذا القولِ أن يَكونَ اللّٰهُ تَعالىٰ

---

١. في «س» و المطبوع: «الوجوب».
٢. و أجاب القاضي عبد الجبّار و أبو الحسين بجوابين آخرين. انظر: المعتمَد، ج ١، ص ٩٨.
٣. في غير «ألف، س، ش، ص» و المطبوع: «الواحدة».
٤. في المطبوع: «فإنّ الله».

موجِباً لذلكَ بعَينِه[١]، و لَو كانَ كذلكَ لَما اجتَمَعَت[٢] الأُمّةُ علىٰ أنّه لَو كَفَّرَ بـغَيرِه، لَأجزأَه، كَما لا يَجوزُ أن يُجزيَه لَو كَفَّرَ برابعٍ[٣].

و لَيسَ لهُم أن يَقولوا: جوازُه عندَ الأُمّةِ لا يَدُلُّ علىٰ وجوبِه؛ لأنّه قد يُجزي ما لَيسَ بواجبٍ عن الواجبِ، كالطهارةِ قبلَ دخولِ الوقتِ، و ذلكَ أنّهم كما[٤] أَجمَعوا علىٰ جوازِ ما لَم يُكفِّرْ به و إجزائه، فقَد أَجمَعوا علىٰ أنّه كانَ يُجزي علىٰ وجهٍ لا فَرقَ بَينَه و بَينَ ما اختارَه.

[أدلّةُ القائلينَ بوجوبِ واحدٍ لا بعَينِه والردُّ عليها]

و قد تَعلَّقَ مَن خالَفَنا بأشياءَ:

منها: أنّ القولَ بالتخييرِ يؤَدّي إلىٰ أن يَكونَ المُكلَّفُ مُخيَّراً بَينَ عَبيدِ الدنيا كُلِّها، ٩٤
و كذلكَ[٥] الكِسوةُ و الإطعامُ، و ذلكَ فاسدٌ[٦].

و منها: أنّه تَعالىٰ لَو نَصَّ علىٰ «أنّي أَوجَبتُ واحداً لا بعَينِه»، لَكانَ هو الواجبَ، فكذلكَ إذا خَيَّرَ فيه؛ لأنّ المعنىٰ واحدٌ[٧].

---

١. انظر: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٤٨ و ١٦٠ و ١٦١.

٢. في «ألف، س»: «لما أجمعت».

٣. في حاشية «ألف»: «تقرير الدليل أنّ الواجب إذا كان واحداً غير معيّن عند المكلّف منوطاً باختياره فلا شكّ أنّ اللّٰه تعالىٰ يعلمه؛ لأنّه تعالىٰ يعلم ما يكفّر به المكفّر، فيكون عالماً بالواجب ذاك الذي يكفّر به، و لو كان كذلك كان الواجب ذاك بعينه فلا يجزئ غيره».

٤. في «ب، ج، ص» و المطبوع: «لمّا».

٥. في «ب، ر، ص، ف»: + «في».

٦. حكاية الإشكال و جوابه من القاضي عبد الجبّار. انظر: المغني، ج ١٧، ص ١٢٣؛ المعتمَد، ج ١، ص ٩٧.

٧. حكى أبو الحسين البصريّ الإشكال و أجاب عنه. راجع: المعتمَد، ج ١، ص ٩٧.

↔

و منها: أنّه لَو فَعَلَ الكُلَّ، لَكانَ الواجبُ واحداً بإجماعٍ، فكذلكَ يَجِبُ أن يَكونَ الواجبُ واحداً قَبلَ أن يُفعَلَ[١].

و منها: أنّ الجميعَ لَو وَجَبَ علىٰ جهةِ التخييرِ، و الجمعُ بَينَ الثلاثِ مُمكِنٌ، لَوَجَبَ[٢] أن يَكونَ واجبةً علىٰ سَبيلِ الجَمعِ[٣]، كما أنّ ما نُهيَ عنه تخييرُه كجَمعِه.

فيُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به أوّلاً: إنّ التخييرَ لا يَكونُ إلّا بَينَ أُمورٍ تَدخُلُ في الإمكانِ، فالمُكفِّرُ مُخيَّرٌ بَينَ عِتقِ مَن يَتمكَّنُ مِن عِتقِه في الحالِ، و كذلكَ القولُ في الإطعامِ و الكِسوةِ، فإذا لَم يَملِكِ المُكفِّرُ إلّا رَقَبةً واحدةً زالَ التخييرُ في الرقابِ؛ لأنّه لا يَجوزُ أن يَكونَ مُخيَّراً بَينَ عِتقِ عبدٍ يَملِكُه و بَينَ عِتقِ عبدٍ لا يَملِكُه. و لهذا ٩٥ نَقولُ: إنّه متىٰ ضاقَ وقتُ الصلاةِ فالمُصلّي مُخيَّرٌ بَينَ البِقاعِ المتقارِبةِ دونَ المتباعِدةِ، فإذا[٤] كانَ الوقتُ واسعاً، جازَ أن يَتعدّى التخييرُ إلَى الأماكِنِ المتباعِدةِ.

علىٰ أنّ هذا المُعترِضَ يَلزَمُه أن يَكونَ المُكفِّرُ مأموراً بعِتقِ واحدٍ مِن عَبيدِ الدنيا كُلِّها، و كذلكَ في الإطعامِ و الكِسوةِ، فلَيسَ[٥] يَنفَصِلُ مِن ذلكَ إلّا بمِثلِ ما ذَكرناه مِن اعتبارِ الطاقةِ و الإمكانِ.

↔ و في حاشية «ألف»: «لأنّ المكلّف يستحيل عتقه لِما لم يملكه، فلا معنىٰ للتخيير فيه، و كذا الإطعام و الكسوة».

١. الاستدلال للجصّاص في الفصول، ج ٢، ص ١٤٩؛ و مثله الباقلّانيّ مضيفاً إليه الاستدلال بوحدة العقاب عند ترك الجميع. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

٢. في غير «ش» و المطبوع: «فيجب».

٣. حكاه أبو الحسين، و فيه زيادة: «إذ كلّ واحدة منها علىٰ وجه الوجوب، و إذا وُجدت واحدة منها لم تخرج الأخرىٰ من أن تكون لو فُعلت لوقعت علىٰ وجه الوجوب»، ثمّ أجاب عنه. المعتمَد، ج ١، ص ٩٢.

٤. في «ب، ج، ، س، ص» و المطبوع: «و إذا».

٥. في «ألف»: «و ليس».

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثانياً: و مَن الذي يُسلِّمُ لكم جوازَ أن يَنُصَّ اللّٰهُ تَعالىٰ علىٰ «أنّي أَوجَبتُ واحداً لا بعَينِه»؟ أوَ لَيسَ قد بيّنّا أنّ ذلكَ لا يَصِحُّ في التكليفِ، و بيّنّا أيضاً أنّ الأُمورَ المتساويةَ في وجهِ المَصلَحةِ لا يَجوزُ أن يوجَبَ بعضُها دونَ بعضٍ؟

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثالثاً: إنّا لا نَقولُ فيما فَعَلَه: «إنّه واجبٌ» إلّا علىٰ وجهٍ دونَ وجهٍ[1]، و لا بُدَّ مِن تفصيلِ بيانِ هذه الجُملةِ، فنَقولُ: إنّ قَولَنا: «واجبٌ» قد يُطلَقُ و قد يُضافُ؛ فإذا أُطلِقَ أفادَ وقوعَه علىٰ وجهِ الوجوبِ، و لَم يَجُز إجراءُ هذه العبارةِ علَى المعدومِ إلّا مَجازاً و اتّساعاً، و يَجري «واجبٌ» في هذه القضيّةِ مَجرىٰ قولِنا في الفعلِ: «إنّه حَسَنٌ». فأمّا المُضافُ فقَولُنا: «واجبٌ علَى المُكلَّفِ»، و هذا[2] وجهٌ يَختَصُّ المعدومَ؛ فإنّ الموجودَ لا يَصِحُّ أن يُفعَلَ. و كلامُنا في الكَفّاراتِ الثلاثِ أيُّها هو الواجبُ؟[3] إنّما المُرادُ به ما الذي يَجِبُ أن يَفعَلَه المُكلَّفُ منها؟ فإذا فَعَلَ واحداً منها فقَد خَرَجَ مِن أن يَجِبَ عليه و إنّما نَقولُ: «كانَ واجباً عليه»، و كذلكَ إذا فَعَلَ الثلاثَ فقَد خَرَجَت مِن أن تَكونَ واجبةً عليه علىٰ سَبيلِ التخييرِ، لأنّه لا تخييرَ بَعدَ الوجودِ[4].

٩٦

فإن قيلَ: فإذا جَمَعَ بَينَ الكُلِّ، ما الواجبُ المُطلَقُ منها؟

قُلنا: إن كانَ جَمَعَ بَينَها، لَم يَخلُ مِن أن يَكونَ فَعَلَ واحداً بَعدَ الآخَرِ، أو كانَ وقتُ الجميعِ واحداً. فإن كانَ الأوّلَ فالذي يَستَحِقُّ عليه ثوابَ الواجبِ هو الأوّلُ،

---

١. في «ألف»: «جهة دون جهة».

٢. في «ألف»: «فهذا».

٣. في «ج، ص» و المطبوع: + «و».

٤. الجواب و التقسيم للقاضي عبد الجبّار، و حكاه أبو الحسين البصريّ في المعتمد (ج ١، ص ٩٣)، و انظر: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٥٨.

٩٧ و إن جَمَعَ بَينَها في وقتٍ واحدٍ استَحَقَّ ثوابَ الواجبِ علىٰ أعلاها و أكثَرِها ثواباً[1].
و لا معنىٰ للنظَرِ في تعيينِ ما يُستَحَقُّ به ثوابُ الواجبِ؛ لأنّه لا فائدةَ له فيما يَتعلَّقُ بالتكليفِ، و لا حُجّةَ للفقهاءِ فيما اختَلَفنا فيه؛ لأنّا إنّما نُخالِفُهم فيما يَجِبُ أن يَفعَلَه المُكلَّفُ مِن الكَفّاراتِ[2] قَبلَ أن يَفعَلَه، فنَقولُ: «إنّ الجميعَ واجبٌ علىٰ سَبيلِ التخييرِ» و يَقولونَ: «الواجبُ واحدٌ لا بعَينِه»، فأيُّ مَنفَعةٍ لهُم في أن يَكونَ المُستَحَقُّ به ثوابُ الواجبِ بَعدَ الفعلِ هو واحدٌ؟ و معنىٰ قولِنا هاهُنا: «إنّه واجبٌ» غيرُ المعنىٰ فيما اختَلَفنا فيه، و لا شاهدَ في أحَدِ الأمرَينِ علَى الآخَرِ مع اختلافِ المعنىٰ، و إنّما تَشاغَلَ بذلكَ مِن الفقهاءِ مَن لا قُدرةَ له علَى التفرقةِ بَينَ هذه المَعاني و ترتيبِها مَراتبَها.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به رابعاً: لَيسَ بواجبٍ فيما وَجَبَ علىٰ سَبيلِ التخييرِ أن يَكونَ واجباً علىٰ طريقةِ الجَمعِ و إن كانَ الجَمعُ بَينَه مُمكِناً؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ الأُمورَ
٩٨ المتساويةَ في حُكمٍ مِن الأحكامِ إنّما تَجِبُ علَى التخييرِ دونَ الجَمعِ، لأنّه لا وجهَ لوجوبِها جميعاً، ألا تَرىٰ أنّ مَن غَلَبَ في ظَنِّه أنّ مَصلَحةَ ولدِه تَكونُ في أفعالٍ

---

١. قال الباقلّانيّ: «إن اختار الجمع بين ذلك أجمع قيل: إنّ الوجوب تعلّق بأعظمها ثواباً و أشقّها على النفس و أثقلها؛ لكي يُثاب على أشقّها، و ما عداه هو متطوّع به. و إنّما وجب ذلك لحصول الإجماع علىٰ أنّه لا بدّ من أن يثاب علىٰ أعلاها و أعمّها نفعاً كما يثاب علىٰ أدناها، و إذا فعل الأعلىٰ و الأدنىٰ فقد اتُّفق علىٰ أنّه مثاب على الجميع، و أجمعوا علىٰ أنّه لا يجوز أن يكون أحقّها بالوجوب أدناها، بل أعلاها و أكثرها ثواباً، وجب [كذا، و الظاهر: فوجب] بهذا الإجماع أن يكون الواجب منها أعلاها. و قال كثير من الناس: إنّ العتق هو الواجب منها إذا فُعلت معاً؛ لأنّه أعمّها نفعاً و أكثرها تأثيراً في المال. و هذا ممّا لا يجب القطع به». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٥٤. و نسب أبو الحسين القول بتعلّق الثواب بأعظمها ثواباً إلىٰ أصحابه. راجع: المعتمَد، ج ١، ص ٩٦.

٢. في «ألف، س»: + «الثلاث».

متغايرةٍ يَقومُ كُلُّ واحدٍ منها مَقامَ صاحبِه، إنّما يَجِبُ[١] عليه هذه الأفعالُ علىٰ سَبيلِ التخييرِ و لا يَجوزُ أن يَجِبَ عليه الجَمعُ بَينَها؛ لأنّه لا وجهَ لوجوبِه علىٰ هذا الوجهِ.[٢] فأمّا قياسُهم ذلكَ علىٰ ما يَتناوَلُه النهيُ، فسيَجيءُ الكلامُ فيه في بابِ النهيِ، و نَذكُرُ الصحيحَ منه بمَشيّةِ اللّٰهِ تَعالىٰ.

و اعلَمْ أنّ[٣] ما كَلَّفَه اللّٰهُ تَعالىٰ يَنقَسِمُ إلىٰ وجوهٍ ثلاثةٍ:

أوّلُها: أن يُكلِّفَ اللّٰهُ تَعالَى الفعلَ بأن يُريدَه، و يَكرَهَ كُلَّ تُروكِه، فعَبَّرنا عمّا هذه حالُه بأنّه «واجبٌ مُضيَّقٌ».

و القِسمُ الثاني: أن يُريدَ تَعالَى الأفعالَ، و لا يَكرَهَ تَركَ كُلِّ واحدٍ منها إلَى الآخَرِ، و يَكرَهَ تُروكَها أجمَعَ، فعَبَّرنا عنها بأنّها «واجبةٌ علىٰ سَبيلِ التخييرِ» كالكَفّاراتِ.

و القِسمُ الثالثُ: أن يُريدَ تَعالَى الفعلَ، و لا يَكرَهَ شَيئاً مِن تُروكِه، فعَبَّرنا عن ذلكَ بأنّه «نَدبٌ».

و يَنقَسِمُ ما خَيَّرَ اللّٰهُ تَعالىٰ فيه إلىٰ ثلاثةِ أقسامٍ[٤]:

---

١. في «س، ش، ص»: «تجب».

٢. في «ش»: «على الجمع»، و في «ب، ج، د، ر، ف»: «على هذا الحدّ».

٣. في «ألف، س، ر»: + «كلّ».

٤. هذا التقسيم لأجل الجواب عن إشكال الباقلّانيّ على المعتزلة؛ حيث قال ما ملخّصه: «و من أقوى الأدلّة علىٰ ذلك إجماع الأمّة علىٰ أنّ الله عزّ و جلّ قد خيّر بين أُمور حرّم الجمع بينها، و جعل تعلّق الأمر بكلّ واحد منها بأن يُفعل منفرداً عن غيره كتعلّق الأمر بالآخر علىٰ وجه سواء؛ نحو أن يأمره بالعقد علىٰ وليّته من كلّ كفء لها بدلاً من غيره و تحريمه الجمع بين عقدين على اثنتين ممّن خُيّر بين العقد علىٰ جميعهم. فلو كان التخيير يقتضي إيجاب الجمع بين المخيّر فيه لوجب أن يكون قد أوجب على المكلّف جميع ما ذكرنا من الجمع بين هذه الأمور المحرّم الجمع بينها؛ لأنّه مخيّر فيها و لتساويها عنده تعالى في معلومه في صفة الوجوب ↔

٩٩ **أحَدُها**: أن يُريدَ تَعالىٰ كُلَّ واحدٍ ممّا[١] خَيَّرَ فيه مُجتَمِعاً أو مُنفَرِداً، و إن كانَ عندَ الوجودِ الواجبُ منه الواحدُ، كالكَفّاراتِ.

و **ثانيها**: أن يُريدَ كُلَّ واحدٍ و يَكرَهَ فِعلَه مع الآخَرِ، مثالُه أمرُ الوليِّ بتزويجِ مَن إليه أمرُه مِن النساءِ، لأنّه أُريدَ منه تزويجُها مِن كُلِّ زَوجٍ بانفرادِه، و كُرِهَ ذلكَ منه مع غيرِه.

و **ثالثُها**: أن يُريدَ كُلَّ واحدٍ علَى الانفرادِ، و مع اجتماعِ غيرِه إليه لا يُريدُه و لا يَكرَهُه، و مثالُه سَترُ العَورةِ للصلاةِ، لأنّه مُخيَّرٌ في سَترِها، و الجَمعُ في ذلكَ مُباحٌ لَيسَ بمُرادٍ و لا مكروهٍ.

⇐ بدعواهم و امتناع تعلّقه ببعض ما له صفة الوجوب دون بعض. و لو كان ذلك كذلك لوجب لا محالة الجمع بين هذه الأمور. و لمّا أطبقت الأمّة علىٰ إبطال ذلك و إخراج القائل به عن الملّة عُلم أنّ الوجوب إنّما يتعلّق بالواحد منها منفرداً عن غيره». ثمّ ذكر الباقلّانيّ هذا التقسيم، و نسبه إلى المعتزلة، و تنظّر فيه. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٥٧ و ١٦٣.

و قد ذكر أبو الحسين هذا التقسيم في كتابه باختلاف، راجع: المعتمَد، ج ١، ص ٩٨.

١. في المطبوع: «أحد من ما».

فَصلٌ
في الأمرِ المُطلَقِ هَل يَقتَضي المَرّةَ الواحدةَ أو التَّكرارَ؟

اختَلَفَ الناسُ[1] في ذلكَ فذَهَبَ قومٌ إلىٰ أنّ مُطلَقَ الأمرِ يُفيدُ التَّكرارَ و يُنزِّلونَه مَنزِلةَ أن يَقولَ له: «اِفعَلْ أبَداً»[2]. و ذَهَبَ آخَرونَ إلىٰ أنّه يَقتَضي بظاهِرِه المَرّةَ الواحدةَ مِن غيرِ زيادةٍ عليها[3]. و ذَهَبَ آخَرونَ إلَى الوقفِ في مُطلَقِ الأمرِ بَينَ

---

١. في المطبوع: ‑«الناس».

٢. القول بالتكرار نُسب إلىٰ أبي حنيفة و مالك و أحمد و المعتزلة و بعض الشافعيّة أو أكثرهم و ابن خويز منداد و أبي حاتم القزوينيّ و أبي إسحاق الأسفرايينيّ، و اختاره القاضي أبو يعلىٰ. راجع: المقدّمة في الأُصول لابن القصّار، ص ١٣٦؛ العُدّة، ج ١، ص ٢٦٤؛ قواطع الأدلّة، ج ١، ص ١١٤؛ إحكام الفصول، ج ١، ص ٢٠٨؛ المنخول، ص ١٧٤؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ١١٨. و قال ابن حزم: «و القائلون بالتكرار إنّما اضطرّوا إليه في مسألتين أو ثلاث، و هم في سائر مسائلهم تاركون له، و قد قدّمنا أنّ القوم إنّما حسبهم نصّ المسألة الحاضرة بما لا يبالون أن يهدموا به سائر مسائلهم». الإحكام، ج ٣، ص ٣١٩.

٣. القول بالظهور في المرّة ـ مع اختلاف قائليها في التعبير عنه كما سيأتي ـ نُسب إلىٰ أبي حنيفة و مالك، و هو ظاهر الشافعيّ، و نُسب إلىٰ أكثر الفقهاء و جمهور أصحاب أئمّة الفقهاء و شيوخ المعتزلة و أكثر المتكلّمين و الحنفيّة و عامّة المالكيّة، و اختاره الجصّاص و ابن القصّار و الشيخ المفيد و القاضي عبد الجبّار و أبو زيد الدبوسيّ و أبو الحسين البصريّ و ابن حزم و الشيخ الطوسيّ. راجع: الرسالة، ص ١٦٢؛ الفصول، ج ٢، ص ١٣٥؛ المقدّمة في الأُصول لابن القصّار، ص ١٣٩؛ التذكرة، ص ٣٠؛ التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١١٦؛ المغني، قسم الشرعيّات،

↔

التَّكرارِ و الاقتصارِ علَى المَرّةِ الواحدةِ[١].

↔ ج ١٧، ص ١٢٤؛ تقويم الأدلّة، ص ٤٠؛ المعتمَد، ج ١، ص ١٠٨؛ الإحكام لابن حزم، ج ٣، ص ٣١٦؛ العُدّة للشيخ، ج ١، ص ١٩٩؛ إحكام الفصول، ج ١، ص ٢٠٧؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ١١٩.

و قال الصفيّ الهنديّ ما ملخّصه: «القائلون باقتضائه للمرّة الواحدة اختلفوا؛ فمنهم من قال: يقتضيها لفظاً، و منهم من نفىٰ ذلك و زعم أنّ اقتضاءه لها إنّما هو بحسب الدلالة المعنوية و هي أنّه لا يفيد إلّا الطلب بتحصيل الماهيّة من غير إشعار بالوحدة و الكثرة لكن لمّا لم يمكن تحصيلها بدون المرّة الواحدة قلنا: دلّ عليها الأمر ضرورة، بخلاف الكثرة فإنّها لا تدلّ عليها لفظاً و لا معنىً. و منهم من قال: إنّ مقتضى الصيغة الامتثال، و المرّةُ الواحدة لا بدّ منها و أمّا الزائد عليها فيُتوقّف فيه». نهاية الوصول له، ج ٣، ص ٩٢٢ ـ ٩٢٣.

و قال الزركشيّ: «و هذا الأخير حكاه صاحب المصادر عن الشريف المرتضىٰ». البحر المحيط، ج ٢، ص ١١٩.

١. كما هو اختيار الباقلّانيّ، و نُسب إلى الأشعريّة. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١١٦ ـ ١١٧؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ٢٦٥.

و قال الغزاليّ: «و قياس مذهب الواقفيّة التوقّف فيه؛ لتردّد اللفظ كتردّده بين الوجوب و الندب، لكنّي أقول: ليس هذا تردّداً في نفس اللفظ علىٰ نحو تردّد اللفظ المشترك، بل اللفظ خال عن التعرّض لكمّيّة المأمور به، لكن يحتمل الإتمام ببيان الكمّيّة كما أنّه يحتمل أن نتمّم بسبع مرّات أو خمس، و ليس في نفس اللفظ تعرّض للعدد، و لا هو موضوع لآحاد الأعداد وضع اللفظ المشترك». المستصفىٰ، ص ٢١٢.

و قال الفخر الرازيّ: «التوقّف إمّا لادّعاء كون اللفظ مشتركاً بين المرّة الواحدة و التكرار، أو لأنّه لا يُدرىٰ أنّه حقيقة في المرّة الواحدة أو في التكرار». المحصول، ج ٢، ص ٩٩.

و في حاشية «ألف»: «مذهب الوقف يُفسَّر تارة بالاشتراك اللفظيّ لأنّ المشترك اللفظيّ بين معنيين إذا أُطلق من غير قرينة يجب التوقّف و لا يُحمل علىٰ أحد معنييه، إلّا بدليل من خارج، و يُفسَّر تارة بالجهل بحقيقته أي لا ندري أنّه حقيقة في التكرار أو غيره؛ و السيّد رحمه اللّه تعالىٰ أراد من الوقف المعنى الأوّل كما هو ظاهر من أدلّته. جواد».

و فيها أيضاً: «مذهب الوقف يرجع إلى الاشتراك».

↔

و تحقيقُ مَوضعِ الخِلافِ إنّما هو في الزيادةِ علَى المَرّةِ الواحدةِ؛ لأنّ الأمرَ قد تَناوَلَ المَرّةَ الواحدةَ بِلا خِلافٍ بَينَ الجماعةِ، و إنّما ادَّعىٰ أصحابُ التَّكرارِ أنّه أرادَها و أرادَ الزيادةَ عليها، و قالَ المُقتَصِرونَ علَى المَرّةِ الواحدةِ[1]: إنّه أرادَها و لَم يُرِد زيادةً عليها، و قالَ صاحبُ الوقفِ: أرادَ المَرّةَ بِلا شَكٍّ، و ما زادَ عليها لَستُ أعلَمُ هَل أرادَه كَما قالَ أصحابُ التَّكرارِ، أو لَم يُرِده كَما قالَ أصحابُ[2] المَرّةِ؟ فأنا واقفٌ فيما زادَ علَى المَرّةِ لا فيها نفسِها. و هذا هو الصحيحُ. ١٠٠

و الذي يَدُلُّ عليه أشياءُ:

أوّلُها: أنّه لا يَجوزُ أن يُفهَمَ مِن اللفظِ ما لا يَقتَضيه ظاهرُه و كَيفيّةُ تَناوُلِه لِما هو مُتناوِلٌ له، و قد عَلِمنا أنّ ظاهرَ قولِ القائلِ: «اِضرِبْ» غيرُ مُتناوِلٍ لعَدَدٍ في كَثرةٍ و لا[3] قِلّةٍ، كَما أنّه غيرُ مُتناوِلٍ لمكانٍ و لا زمانٍ و لا آلةٍ يَقَعُ بها الضربُ، فيَجِبُ أن لا يُفهَمَ مِن إطلاقِه ما لا يَقتَضيه لفظُه[4]، و إنّما يُقطَعُ علَى المَرّةِ الواحدةِ؛ لأنّها أقلُّ ما

⇔ و لا يخفىٰ أنّه هناك اضطراب شديد في نقل الأقوال و أدلّة قائليها؛ فمذهب أبي الحسين البصريّ و إن كان مطابقاً لكلام السيّد الآتي و ظاهراً في الوقف حسب تقسيم المصنّف، حيث صرّح أبو الحسين بأنّ الأمر «لا يفيده [أي التكرار] و إنّما يفيد إيقاع الفعل فقط و بالمرّة يحصل ذلك»، لكنّه استدلّ بدلائل ينسبها المصنّف إلى القائلين بالدلالة علىٰ المرّة. و نسب صاحب المصادر (فيما حكاه الزركشيّ فيما تقدّم) القول بالمرّة إلى الشريف المرتضىٰ، و نسب العلّامة الحلّيّ إلى السيّد المرتضىٰ القول بعدم الاقتضاء مطلقاً و نسب القول بالوقف إلىٰ غيره. راجع: نهاية الوصول، ج ١، ص ٤٣٥. و انظر: القوانين المحكمة، ج ١، ص ١٨٦ ـ ١٨٧.

و لتفصيل الأقوال و نسبتها راجع: البحر المحيط، ج ٢، ص ١١٧ ـ ١٢٠.

١. في غير «ش» و المطبوع: ـ «الواحدة».

٢. في غير «ش» و المطبوع: «صاحب».

٣. في المطبوع: ـ «لا».

٤. في «ب، ف»: «لفظ».

يُمتَثَلُ به الأمرُ، فلابُدَّ مِن كَونِها مُرادةً.

١٠١ و ثانيها: أنّه لا خِلافَ في[١] أنّ لفظَ الأمرِ قد يَرِدُ في القُرآنِ و عُرفِ الاستعمالِ، و يُرادُ به تارةً التَّكرارُ و أُخرَى المَرّةُ الواحدةُ مِن غيرِ زيادةٍ، و قد بيّنّا أنّ ظاهرَ استعمالِ اللفظةِ في معنَيَينِ مُختَلِفَينِ يَدُلُّ علىٰ أنّها حقيقةٌ فيهما و مُشتَرَكةٌ بينَهما، إلّا أن تَقومَ دَلالةٌ.

و ثالثُها: حُسنُ استفهامِ مَن أمَرَ أمراً مُطلَقاً و لا عَهدَ و لا عادةَ و لا قَرينةَ علَى[٢] المُرادِ؛ هَل[٣] هو الاقتصارُ علَى المَرّةِ الواحدةِ أو التَّكرارُ؟ و حُسنُ الاستفهامِ دالٌّ علَى اشتراكِ اللفظِ و عدمِ اختصاصِه[٤].

و رابعُها: أنّا نَعلَمُ حُسنَ قولِ القائلِ لغَيرِه: «اِفعَلْ كَذا و كَذا[٥] أبَداً»، أو: «اِفعَلْه مَرّةً واحدةً بِلا زيادةٍ عليها»، فلَو كانَ مُطلَقُ اللفظِ[٦] موضوعاً للتَّكرارِ لَما حَسُنَ أن يَقولَ له: «اِفعَلْ أبَداً»؛ لأنّه مفهومٌ مِن قولِه الأوّلِ، و لَو كانَ موضوعاً للمَرّةِ الواحدةِ بِلا زيادةٍ عليها[٧] لَما حَسُن أن يَقولَ: «اِفعَلْ مَرّةً واحدةً و لا تَزِدْ عليها»؛ لأنّ ذلكَ عبثٌ

١٠٢ غيرُ مُفيدٍ. فإن ذَكروا أنّه يُفيدُ التأكيدَ و هو معنىً مقصودٌ[٨]، قُلنا: التأكيدُ إن لَم يُفِدْ

---

١. في غير «ألف»: - «في».
٢. في غير «ش» و المطبوع: «تنبئ عن».
٣. في «ج، ش، ص» و المطبوع: «و هل».
٤. استدلّ به الباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١١٧. و أجاب أبو يعلىٰ بـ: «أنّا لا نسلّم ذلك، و إن سلّمناه فإنّما ذلك علىٰ طريق الاستثبات، كما يقال له: جاءك الملك. فيقول: جاءني الملك؟ علىٰ طريق الاستثبات». العُدّة، ج ١، ص ٢٧٤.
٥. في «ألف، س»: - «و كذا».
٦. في «ألف»: «الأمر».
٧. في غير «ج، ش» و المطبوع: - «عليها».
٨. كما أجاب أبو يعلىٰ في العُدّة، ج ١، ص ٢٧٤.

فائدةً زائدةً علىٰ فائدةِ اللفظِ المؤكَّدِ[١]، كانَ عبثاً و لغواً، و الكلامُ موضوعٌ للإفادةِ، فلا يَجوزُ أن يُستَعمَلَ منه ما لا فائدةَ فيه.

[أدلّةُ القولِ بالتَّكرارِ والجوابُ عنها]

و قد تَعلَّقَ مَن قالَ بالتَّكرارِ بأشياءَ:

أوّلُها: قولُهم: إنّ أوامِرَ القُرآنِ المُطلَقةَ تَقتَضي التَّكرارَ[٢].

و[٣] **ثانيها:** قياسُ الأمرِ علَى النهيِ في اقتضائه التَّكرارَ[٤].

و[٥] **ثالثُها:** أنّ الأمرَ المُطلَقَ لَيسَ بأن يَتناوَلَ بعضَ الأوقاتِ بأَولىٰ[٦] مِن بعضٍ، فيَجِبُ تَناوُلُه الكُلَّ[٧].

و **رابعُها:** قولُهم: لَو لَم يَقتَضِ التَّكرارَ، لَما صَحَّ دخولُ النَّسخِ فيه[٨].

---

١. و في حاشية «ألف»: «أقول: للمناقش أن يناقش في ذلك بأنّ دلالة الأمر على المرّة أو التكرار دلالة ظاهرة و حين التقييد بأحدهما تصير نصّيّة، و حينئذ فلا نسلّم أنّ القيد لا يفيد فائدة زائدة علىٰ ما أفاده اللفظ المقيّد. جواد».

٢. استدلّ القاضي أبو يعلىٰ بمثله في العُدّة، ج ١، ص ٢٦٦؛ و حكىٰ أبو زيد الدبوسيّ مثله. راجع: تقويم الأدلّة، ص ٤٠؛ و ذكره أبو الحسين البصريّ في المعتمَد، ج ١، ص ١١٠.

٣. في المطبوع: - «و».

٤. الاستدلال للقاضي أبي يعلىٰ في العُدّة، ج ١، ص ٢٦٦. و حكى الباقلّانيّ هذا الدليل و ردّ عليه في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٢٥؛ و مثله القاضي عبد الجبّار في المغني، ج ١٧، ص ١٢٤؛ و أبو زيد الدبوسيّ في تقويم الأدلّة، ص ٤٠.

٥. في المطبوع: - «و».

٦. في المطبوع: «أولى».

٧. حكى الباقلّانيّ ما يقرب منه، راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٢٤؛ و حكاه الباجيّ في إحكام الفصول، ج ١، ص ٢٠٩.

٨. حكاه أبو الحسين البصريّ ثمّ أجاب عنه في المعتمَد، ج ١، ص ١١٠. و في قواطع الأدلّة (ج ١، ص ٦٩): «لأنّه يكون بداء، و البداء على اللّٰه تعالىٰ لا يجوز».

وخامسُها: قولُهم: لَو لَم يَقتَضِ التَّكرارَ، لَما حَسُنَ أن يَقولَ: «اِفعَلْ مَرّةً واحدةً»[١].

و سادسُها: قولُهم: لَو لَم يَقتَضِ التَّكرارَ، لَكانَ المفعولُ ثانياً[٢] قضاءً لا أداءً[٣].

١٠٣ **فيُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به أوّلاً**: إنّا لا نُسلِّمُ لكُم أنّ أوامِرَ القُرآنِ كُلَّها تَقتَضي التَّكرارَ؛ فإنّ فيها[٤] ما يَقتَضي المَرّةَ الواحدةَ كالحَجِّ و العُمرةِ عندَ مَن أوجَبَها[٥]، و الذي يَتكرَّرُ مِن ذلكَ فتَكرُّرُه مُختَلِفٌ غيرُ مُتَّفِقٍ؛ ألا تَرىٰ أنّ الصيامَ و الزكاةَ يَتكرَّرانِ في كُلِّ عامٍ مَرّةً، و الصلاةَ تَتكرَّرُ في كُلِّ يومٍ خَمسَ مَرّاتٍ؟ فالتَّكرارُ مُختَلِفٌ كَما تَراه، و لَو كانَ مُجرَّدُ الأمرِ يَقتَضي التَّكرارَ لَما اختَلَفَ هذا الاختلافَ.

و بَعدُ، فالتَّكرارُ إنّما عُلِمَ بدَليلٍ، و خِلافُنا إنّما هو في موضوعِ اللغةِ و مُقتَضَى الأمرِ المُطلَقِ، و الصحيحُ أنّ كُلَّ أمرٍ في القُرآنِ حَمَلناه علَى المَرّةِ الواحدةِ فإنّما[٦] حَمَلناه عليها بدَليلٍ غيرِ الظاهرِ، و كُلَّ أمرٍ حَمَلناه علَى التَّكرارِ فإنّما حَمَلناه عليه بدَليلٍ سِوَى الظاهرِ.

---

١. ذكره أبو الحسين البصريّ ثمّ ردّ عليه في المعتمَد، ج ١، ص ١١١.
٢. في غير «ش» و المطبوع: «الثاني».
٣. حكاه الجصّاص في الفصول، ج ٢، ص ١٣٨.
٤. في «س»: «منها».
٥. القول بوجوب العمرة نُسب إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام و ابن عبّاس و زيد بن ثابت و عطاء و طاوس و مجاهد و الحسن و ابن سيرين و سعيد بن جبير و الشافعيّ و أحمد و داود، و اختاره الشيخ الطوسيّ و حكىٰ إجماع الفرقة عليه. راجع: مختصر اختلاف العلماء، ج ٢، ص ٩٩؛ الخلاف، ج ٢، ص ٢٦٣؛ الاستذكار، ج ٤، ص ١٠٨؛ بداية المجتهد، ج ٢، ص ٨٧؛ المغني، ج ٣، ص ٢١٨؛ تذكرة الفقهاء، ج ٧، ص ١١.
٦. في «ب، ج، ف»: «و إنّما».

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثانياً: إنّ النهيَ عندَنا كالأمرِ في أنّه لا يَقتَضي التَّكرارَ بإطلاقِه و بمُجرَّدِه[1]، و إنّما نَحمِلُه عليه متىٰ حَمَلناه بدَليلٍ غيرِ الظاهرِ، و نَحنُ نُسَوّي بَينَ الأمرِ و النهيِ في هذه القضيّةِ[2].

و قد فَصَلَ قومٌ بَينَ الأمرِ و النهيِ بأنّ النهيَ يَقتَضي قُبحَ الفعلِ، و قُبحُه مُستَمِرٌّ فتَكرَّرَ لذلكَ[3]. و هذا لَيسَ بشَيءٍ؛ لأنّ نَهيَ الحكيمِ يَقتَضي قُبحَ الفعلِ لا مَحالةَ، ١٠٤ غيرَ أنّ قُبحَه رُبَّما اختَصَّ بوقتٍ دونَ وقتٍ، فلا يَجِبُ استمرارُه في جميعِ الأوقاتِ المُستَقبَلةِ، و لا يَمتَنِعُ أن يَختَصَّ ببعضِها دونَ بعضٍ، كَما قُلناه في الوجوبِ الصادرِ عن الأمرِ، فإذا لَم يَجِبْ في الأمرِ التكرارُ، فكذلكَ في النهيِ[4].

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثالثاً: إنّما يَجِبُ إذا لَم يَختَصَّ لفظُ الأمرِ وقتاً دونَ وقتٍ أن لا يُحمَلَ علىٰ شَيءٍ مِن الأوقاتِ إلّا بدَليلٍ، و لا نَحمِلَه علَى الجميعِ، و كَيفَ نَحمِلُه علَى الجميعِ و لَم يَتناوَلْ بلَفظِه[5] الجميعَ كَما لَم يَتناوَلِ المَرّةَ الواحدةَ بلَفظِه؟ و هذه الطريقةُ تَدُلُّ علىٰ وجوبِ التوقُّفِ علَى الدليلِ و البيانِ.

---

١. قال أبو يعلىٰ: «و هذا قول مخالف الإجماع؛ لأنّ الفقهاء أجمعوا علىٰ أنّ النهي يقتضي التكرار». العُدّة، ج ١، ص ٢٦٦.

و في غير «س، ش» و المطبوع: «مجرّده».

٢. هكذا أجاب الباقلّانيّ بتفصيل أكثر في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٢٦.

٣. حكاه الباقلّانيّ من دون تسمية قائله ثمّ ردّ عليه في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٢٧.

و قال الجصّاص: «و ليس الأمر في هذا كالنهي؛ لأنّ النهي يقتضي نفي ما تعلّق به فوجب أن ينتفي أبداً». الفصول، ج ٢، ص ١٤١. و قد حكى أبو الحسين فروقاً كثيرة غير ما اكتفىٰ به المصنّف. راجع: المعتمَد، ج ١، ص ١١٢ ـ ١١٤.

٤. الجواب للقاضي عبد الجبّار، حكاه أبو الحسين في المعتمَد، ج ١، ص ١١٣؛ و إن كان مذهب القاضي قبول الفرق بين الأمر و النهي في التأبيد نظراً إلى العادة. انظر: المصدر، ص ١١٢.

٥. في «ف»: «بلفظة».

و يُعارَضُ مَن سَلَكَ هذه الطريقةَ بقَولِ القائلِ: «لَقيتُ رجُلاً» أو «أكَلتُ شَيئاً» و نَحنُ نَعلَمُ أنّ قولَه لَيسَ بأن يَتناوَلَ بعضَ مَن له صفةٌ مخصوصةٌ مِن الرجالِ
١٠٥ دونَ[١] بعضٍ، و كذلكَ في الشيءِ المأكولِ أنّه ليسَ بأن يَتناوَلَ مأكولاً بعَينِه أولىٰ مِن غيرِه، و لا يَجبُ مع ذلكَ أن يُحمَلَ قولُه: «لَقيتُ رجُلاً» علىٰ أنّه لَقيَ رجُلاً له كُلُّ الصفاتِ التي تَكونُ للرجالِ ممّا لَيسَ بمُتضادٍّ، كأنّه لَقيَ رجُلاً طَويلاً أسوَدَ عاقلاً فقيهاً قُرَشيّاً له كُلُّ الصفاتِ التي لَيسَ قولُه بأن يَتناوَلَ بعضَها دونَ بعضٍ[٢]، و كذلكَ في المأكولِ و صفاتِه، و معلومٌ خِلافُ ذلكَ.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به رابعاً: إنّا و إن لَم نَقُل: إنّ التَّكرارَ مفهومٌ مِن مُطلَقِ الأمرِ، فعندَنا أنّا قد نَعلَمُه بدَليلٍ، و مِن جُملةِ أدلّة التَّكرارِ دخولُ النَّسخِ، فبدخولِ النسخِ يُعلَمُ أنّه مُتكرِّرٌ.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به خامساً: قد بيّنّا أنّ قولَ القائلِ عَقيبَ الأمرِ: «أبداً» أو «مَرّةً واحدةً» يَدُلُّ علىٰ صحّةِ ما ذَهَبنا إليه مِن[٣] احتمالِه للأمرَينِ. و مَن تَعلَّقَ بما حَكَيناه، يَنتَقِضُ[٤] كلامُه بقَولِ القائلِ: «اِفعَلْ أبَداً»؛ فإنّه لَو كانَ لفظُ «اِفعَلْ» يَقتَضي التكرارَ لَما جازَ أن يَقولَ: «اِفعَلْ أبَداً»؛ لأنّه مفهومٌ مِن قولِه الأوّلِ، و لَو كانَ
١٠٦ موضوعاً للمَرّةِ الواحدةِ لَما حَسُنَ أن يَقولَ أبَداً: «مَرّةً». فإن قالَ: إنّما حَسُنَ ذلكَ تأكيداً، فقَد بيّنّا ما في التأكيدِ، علىٰ أنّه إن رَضيَ بالتأكيدِ فليَرضَ بمِثلِه فيمن قالَ: «اِفعَلْ مَرّةً واحدةً».

---

١. في المطبوع: «بأدون من».
٢. في غير «ألف، س، ش»: «أولى من بعض».
٣. في «ألف، س، ش»: «في».
٤. في غير «ش» و المطبوع: «انتقض».

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به سادساً: إنّ مَن يَقولُ: إنّ الأمرَ علَى الفَورِ و إنّه يَقتَضي المَرّةَ الواحدةَ، يَقولُ: إنّ المفعولَ ثانياً قضاءٌ في المعنىٰ و لَيسَ بأداءٍ. و الصحيحُ أنّه لَيسَ بقضاءٍ، لأنّا قد بيّنّا أنّ مُطلَقَ الأمرِ لا يَقتَضي بـلَفظِه لا مَـرّةً و لا مَـرّاتٍ، و سنُبيِّنُ أنّه لا يَقتَضي فَوراً و لا تَراخياً[1]، و أنّ اللفظَ مُحتَمِلٌ لذلكَ كُلِّه، و إن لَم يُعلَمْ إلّا بدَليلٍ، فلا يَجِبُ أن يَكونَ المفعولُ في شَيءٍ مِن هذه الأوقاتِ قضاءً؛ لأنّ اللفظَ يَحتَمِلُه كما يَحتَمِلُ غيرَه.

[أدلّة القول بالمرّة و الجواب عنها]

فأمّا[2] مَن ذَهَبَ إلىٰ أنّ مُجرَّدَ الأمرِ يَقتَضي المَرّةَ الواحدةَ بِلا زيادةٍ عليها، فإنّه تَعلَّقَ بأشياءَ:

أوّلُها: أنّ أهلَ اللغةِ لا يَختَلِفونَ في أنّ مَن أمَرَ غيرَه بفعلٍ ـ و لا عادةَ مُتقدِّمةَ ـ أنّه يَعقِلُ مَرّةً واحدةً بِلا زيادةٍ عليها[3]. ۱۰۷

و ثانيها: أنّ أهلَ اللغةِ اشتَقّوا مِن المَصدَرِ الذي هو الضربُ أمثلةً مِن جُملتِها «ضَرَبَ» و «يَضرِبُ» و «سيَضرِبُ»، و مِن جُملتِها «اِضرِبْ»، و قد عَلِمنا أنّ جميعَ ما اشتَقّوه لا يُفيدُ التَّكرارَ، فيَجِبُ أن يَكونَ الأمرُ بمَثابتِه[4].

و ثالثُها: أنّ الآمِرَ غيرَه بأن يَضرِبَ إنّما أمَرَه بأن يَجعَلَ نفسَه «ضارباً»، و هو قد

---

۱. الذريعة، ج ۱، ص ۳٦۸.

۲. في المطبوع: «و أمّا».

۳. استدلّ الجصّاص بمثله، راجع: الفصول، ج ۲، ص ۱٤۱؛ و الشيخ الطوسيّ في العُدّة، ج ۱، ص ۲۰۰؛ و حكاه الباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ۲، ص ۱۲۲.

٤. استدلّ به الجصّاص في الفصول، ج ۲، ص ۱۳۷؛ و أبو الحسين البصريّ في المعتمَد، ج ۱، ص ۱۰۹؛ و حكاه أبو زيد الدبوسيّ في تقويم الأدلّة، ص ٤۱.

يَكونُ بهذه الصفةِ بالمَرّةِ الواحدةِ، فلا يَجِبُ ما زادَ عليها[١].

و رابعُها: أنّهم حَمَلوا الأمرَ علَى الإيقاعاتِ و التمليكاتِ و التوكيلاتِ في أنّه لا يُفيدُ التَّكرارَ[٢].

فيُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به أوّلاً: قد اقتَصَرتم علَى الدعوىٰ؛ لأنّا لا نُسلِّمُ لكـم أنّ المأمورَ بأن يَفعَلَ و لا عادةَ و لا عَهدَ[٣] و لا عِلمَ بقَصدِ المُـخاطَبِ يَـعقِلُ المَـرّةَ الواحدةَ، فدُلّوا علىٰ ذلكَ، فهي دَعوىً منكم.

ثُمّ نُعارِضُهم بمَن أمَرَ غيرَه في الشاهدِ و عَقَلَ منه التكرارَ، فإذا قالوا: إنّ ذلكَ بدَلالةٍ و قَرينةٍ، قُلنا فيما تَعلّقوا به مِثلَه.

١٠٨ **و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثانياً**: و مَن سَلَّمَ لكم في الأمثلةِ المُشتَقّةِ مِن الضربِ مِثلِ «ضَرَبَ» و «يَضرِبُ» أنّ المُرادَ به دَفعةٌ واحدةٌ مِن غيرِ زيادةٍ؟ و أيُّ عاقلٍ يَقطَعُ و قد سَمِعَ قائلاً يَقولُ: «ضَرَبَ زَيدٌ عَمراً»، علىٰ أنّه ضَرَبَه مَرّةً واحدةً بِلا زيـادةٍ عليها؟ و الاحتمالُ في أمثلةِ الأمرِ كالاحتمالِ في أمثلةِ الخبرِ، و لهـذا يَـحسُنُ أن يُستَفهَمَ مَن قالَ: «ضَرَبَ زيدٌ عَمراً» هَل ضَرَبَه مَـرّةً أو مَـرّاتٍ؟ كَـما يَـحسُنُ أن يُستَفهَمَ مع الأمرِ، فالخِلافُ في الجميعِ واحـدٌ، فـلا يَـنبَغي أن يُستَشهَدَ بـأحَدِ الأمرَينِ علَى الآخَرِ.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثالثاً: لا شُبهةَ في أنّ الآمِرَ غيرَه بأن يَضرِبَ إنّما أمَرَه بأن يَصيرَ ضارباً، غيرَ أنّه يَصيرُ ضارباً بالدفعةِ و[٤] الدفَعاتِ، فمِن أينَ أنّه أمَرَه بأقلِّ ما

---

١. استدلّ به أبو الحسين البصريّ في المعتمَد، ج ١، ص ١٠٩.

٢. راجع: العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ٢٧١ ـ ٢٧٢؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ٢٠١؛ التبصرة، ص ٤٢.

٣. في المطبوع: «لا عهد و لا عادة».

٤. في «ص»: «أو».

يُستَحَقُّ به هذا الاسمُ؟[١] فهذا مَوضِعُ الخِلافِ، و لذلكَ يَحسُنُ أن يَستَفهِمَه عن مُرادِه، و لَو كانَ مفهوماً لَما حَسُنَ الاستفهامُ.

١٠٩ **و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به رابعاً**: فيما ذَكرتموه ما لا يُمكِنُ فيه التكرارُ و لا يَصِحُّ تَزايُدُه في الشريعةِ، و هو المِلكُ و العِتقُ؛ و أمّا الطلاقُ فإنّ التكرارَ إنّما يَصِحُّ فيه إلىٰ حَدٍّ و هو بلوغُ الثلاثِ، ثُمّ لا يَصِحُّ التزايُدُ. و إنّما حَمَلَ أهلُ الشرعِ قولَ القائلِ: «أنتِ طالقٌ» علَى الواحدةِ شَرعاً و تَوقيفاً، و لَولا ذلكَ لَكانَ إطلاقُ القولِ مُحتَمِلاً، و لذلكَ اختَلَفوا في أنّه إذا قالَ: «أنتِ طالقٌ ثَلاثاً»؛ فذَهَبَ قومٌ إلىٰ وقوعِ الثلاثِ و آخَرونَ إلىٰ وقوعِ واحدةٍ و آخَرونَ إلىٰ أنّه لَم يَقَعْ شَيءٌ[٢]، و هذا بحَسَبِ ما قادَتهم إليه الطرُقُ الشرعيّةُ.

---

١. قال أبو الحسين البصريّ في «ادخل الدار»: «فإن قيل: و هو بالدخلة الثانية يوصف بأنّه داخل أيضاً، فهلّا دخلت تحت الأمر أو توقّفتم في دخولها فيه؟ قيل: بالدخلة الأولىٰ يكون داخلاً على الكمال لأنّه يكون داخلاً على الإطلاق فكمل بها فائدة الأمر، و إنّما الدخلة الثانية تكرار لفائدة الأمر بعد استكمالها و إن وقع عليه اسم دخول». المعتمَد، ج ١، ص ١٠٩.

٢. انظر: مختصر اختلاف العلماء، ج ٢، ص ٤١١؛ الانتصار، ص ٣٠٨؛ رسائل الشريف المرتضىٰ، ج ٤، ص ٣٢١؛ الخلاف، ج ٤، ص ٤٥٠ و ٤٥٦؛ المغني، ج ٧، ص ٣٧٢.

فَصلٌ

في أنّ الأمرَ المُعلَّقَ بشَرطٍ أو صفةٍ[1] هَل يَتكرَّرُ بتَكرارِهما؟

قد ذَهَبَ قومٌ إلىٰ أنّه يَتكرَّرُ بتَكرارِهما[2]، و الصحيحُ أنّ الأمرَ المُطلَقَ في هذه القضيّةِ كالمشروطِ، و أنّ الشرطَ لا يَقتَضي فيه زيادةً علىٰ ما اقتَضاه إطلاقُه، فإن كانَ إذا أُطلِقَ اقتَضَى المَرّةَ الواحدةَ فكذلكَ حُكمُه مع الشرطِ، و إن كانَ مُطلَقاً يَقتَضي التكرارَ فكذلكَ إذا كانَ مشروطاً، و إن كانَ التوقُّفُ بَينَ الأمرَينِ واجباً مع الإطلاقِ فكذلكَ مع الشرطِ[3]. ۱۱۰

و الذي يَدُلُّ علىٰ ذلكَ كُلُّ شَيءٍ دَلَّلنا به علىٰ أنّ الأمرَ المُطلَقَ لا يَقتَضي التكرارَ

---

١. قال أبو الحسين: «فأمّا الصفة التي يتعلّق الحكم بها فهي في هذا الموضع ما عُلّق به الحكم من غير أن يتناوله لفظ تعليل و لا لفظ شرط؛ نحو قول اللّٰه سبحانه: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ و نحو قوله سبحانه: ﴿وَ السّارِقُ وَ السّارِقَةُ﴾». المعتمَد، ج ١، ص ١١٥.

٢. نسبه الباقلّانيّ إلىٰ «كلّ من زعم أنّ مجرّد الأمر و النهي يقتضي التكرار» و بعض من قال بدلالة الأمر المجرّد على المرّة من دون تسميتهم. التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٣٠. و مثله أبو الحسين في المعتمَد، ج ١، ص ١١٥؛ و غيره. و نُسب إلىٰ ظاهر الشافعيّ، راجع: البحر المحيط، ج ٢، ص ١٢٢.

٣. في «س»: «الشروط».

و القول بعدم الفرق هو اختيار كلّ من ذهب إلىٰ دلالة الأمر المطلق على التكرار أو الوقف و أكثر القائلين بالمرّة. انظر: الفصول، ج ٢، ص ١٤٢؛ التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٣٠؛ المغني، ج ١٧، ص ١٢٤؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ٢٠٦؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ١٢٠.

مِن الوجوهِ الأربعةِ، فلا معنىٰ لإعادتِها.

و يَدُلُّ علىٰ ذلك أيضاً[١] أنّ مِن شأنِ الصفةِ أو[٢] الشرطِ إذا وَرَدَ عَقيبَ الأمرِ أن يَخُصَّ[٣] ما تَناوَلَه الأمرُ بذلكَ الشرطِ أو بتلكَ الصفةِ مِن غيرِ تأثيرٍ في تكثيرٍ له و لا تقليلٍ[٤]. و لا يَجري تَعقُّبُ الصفةِ أو الشرطِ[٥] مَجرىٰ تَعقُّبِ الاستثناءِ؛ لأنّ الاستثناءَ يؤثِّرُ في عَدَدِ ما تناوَلَته الجُملةُ المُتقدِّمةُ، فيُقلِّلُ منها، فإذَن[٦] خالَفَ حُكمُ الشرطِ في هذا البابِ حُكمَ[٧] الاستثناءِ، و[٨] وَجَبَ أن يُفهَمَ مِن مشروطِ الأمرِ ما كُنّا نَفهَمُه مِن مُطلَقِه في قِلّةٍ أو كَثرةٍ.

[أدلّةُ القائلينَ بالتَّكرارِ والردُّ عليها]

و قد تَعلَّقَ مَن ذَهَبَ إلَى التكرارِ بتَكرُّرِ الصفةِ أو الشرطِ بأشياءَ:

أوّلُها: أنّ كُلَّ أمرٍ وَرَدَ في القُرآنِ مُقيَّداً بشَرطٍ أو صفةٍ يَتكرَّرُ بتَكرُّرِهما، كقَولِه تَعالىٰ: ﴿وَ إنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾[٩] و قولِه سُبحانَه: ﴿الزّانِيَةُ وَ الزّانى فَاجْلِدُوا كُلَّ ١١١

---

١. في «ألف، ب، ج، ص»: «أيضاً علىٰ ذلك».

٢. في «ألف، ب، ج، ص»: «و».

٣. في غير «ألف، ش»: «يختصّ».

٤. قال الباقلّانيّ: «إدخال الشرط في الكلام لا يؤثّر في تكثير الفعل و تقليله، و إنّما تأثيره في أنّه لا يوجب ما يوجبه مطلق الأمر دون أن يكون بذلك الشرط أو الوصف؛ لأنّ مطلق الأمر إنّما يقتضي فعله كيف تصرّفت الحال». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٣١.

٥. في المطبوع و حاشية «ش»: + «للأمر».

٦. في غير «ش»: «و إذا».

٧. في «ألف»: «بحكم»، و في «ر، ش» والمطبوع: «لحكم».

٨. في غير «ش» والمطبوع: - «و».

٩. المائدة (٥): ٦.

وٰاحِدٍ مِنْهُمٰا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[١].

و ثانيها: حَملُهم الشرطَ علَى العِلّةِ؛ فإنّها[٢] إذا تَكرَّرَت تَكرَّرَ الحُكمُ، فكذلكَ[٣] الشرطُ[٤].

و ثالثُها: أنّه لَو لَم يَتكرَّرْ، لَكانَ الفعلُ إذا لَم يُفعَلْ مع الشرطِ الأوّلِ و فُعِلَ مع الثاني، يَكونُ قضاءً لا أداءً[٥].

و رابعُها: حَملُ الأمرِ المُعلَّقِ بشَرطٍ علَى النهيِ المُعلَّقِ بشَرطٍ[٦] في وجوبِ التكرارِ[٧].

فيُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به أوّلاً: قد مضىٰ في الفَصلِ الأوّلِ أنّ وجودَ الشيءِ لا يَدُلُّ علىٰ أنّه لا يَجوزُ سِواه، وأنّ الذي عُلِمَ تَكرُّرُه في أوامِرِ القُرآنِ إنّما عُلِمَ بدَليلٍ هو[٨] غيرُ الظاهرِ.

ثُمّ إنّ التكرارَ أيضاً مُختَلِفٌ لا يَجري علىٰ طَريقةٍ واحدةٍ[٩]، فعُلِمَ أنّ اللفظَ لا

---

١. النور (٢٤): ٢.

و الاستدلال حكاه الباقلّانيّ و أبو الحسين. التقريب و الإرشاد، ج٢، ص١٣٤؛ المعتمَد، ج ١، ص١١٧.

٢. في «ب، س، ص»: «و أنّها».

٣. في غير «ألف، س»: «و كذلك».

٤. حكاه الباقلّانيّ و أبو الحسين، و قال أبو الحسين: «و يقوّون ذلك بأنّ الشرط آكد من العلّة؛ لأنّ الشرط ينتفي الحكم بانتفائه، و لا ينتفي معلول العلّة بانتفائها». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٣٣؛ المعتمَد، ج ١، ص ١١٧.

٥. حكاه الباقلّانيّ و أبو الحسين. التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٣٣؛ المعتمَد، ج ١، ص ١١٨.

٦. في «ألف، ب، ج، ص»: «بالشرط».

٧. حكاه الباقلّانيّ و أبو الحسين. التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٣٥؛ المعتمَد، ج ١، ص ١١٩.

٨. في المطبوع: - «هو».

٩. في حاشية ألف: «من إملاء الحمصيّ قال: قوله «ثمّ إنّ التكرار أيضاً مختلف لا يجري على ⇔

يَقتَضيه و إنّما المَرجِعُ فيه إلَى الدليلِ، كقَولِه تَعالىٰ: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾[١]، يَعني إذا عَزَمتم عليها، و نَحنُ لا نُسلِّمُ أنّه يُفيدُ إيجابَ الوضوءِ لكُلِّ صَلاةٍ عندَ تَكرارِها، كصَلاةِ الجَنازَةِ، لا تَجِبُ فيها طهارةٌ، و إن كانَت صَلاةً[٢]. ١١٢

و يُقالُ لهم فيما تَعلَّقوا به ثانياً: لَيسَ العِلّةُ كالشرطِ؛ لأنّ العِلّةَ مؤثِّرةٌ في المعلولِ و موجِبةٌ له، فلا بُدَّ مِن تَكرُّرِه[٣] بتَكرارِها، و الشرطُ لَيسَ بموجِبٍ و لا مؤثِّرٍ و إن[٤] وُقِفَ الحُكمُ عليه، فلا يَجِبُ أن يَتكرَّرَ المشروطُ بتَكرُّرِه، اللّهُمَّ إلّا أن يَصيرَ الشرطُ مع كَونِه شَرطاً عِلّةً، فيَتكرَّرُ[٥] مِن حَيثُ كانَ عِلّةً لا مِن حَيثُ كانَ شَرطاً، و لذلكَ تَكرَّرَ وجوبُ الغُسلِ بتَكرُّرِ الجَنابةِ؛ لأنّها عِلّةٌ فيه و موجِبةٌ له[٦]. و الشروطُ العقليّةُ

⇔ طريقه واحدة» لا أرامني موضعه، بسبب أن الأوامر المتعلّقة بشرط أو المقيّدة بصفة المقتضية لتكرّر المأمور به بتكرّر الشرط أو الصفة غير مختلف، بل التكرار فيهما علىٰ طريقة واحدة كقوله تعالى: ﴿وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ فإن حصلت الجنابة لزم التطهّر. و كقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وٰاحِدٍ مِنْهُمٰا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾، كلّما حصل هذا الوصف لزم الجلد، و كذا غيره، بل هذا صحيح في الأمر المطلق، فإنّ هناك التكرار مختلف، فأمّا في الشروط و المقيّد بصفة فغير مختلف».

١. المائدة (٥): ٦.

٢. من قوله: «كقوله تعالى» إلىٰ هنا ليس في «س، ش». و في «ألف، ب، ج، ص»: + «ثمّ إنّ التكرار أيضاً مختلف لا يجري علىٰ طريقة واحدة، فعُلم أنّ اللفظ لا يقتضيه و إنّما المرجع فيه إلى الدليل».

٣. في «س، ش»: «تكراره».

٤. في «ألف، س»: «فإن».

٥. في «ب، ج، ص»: «و يتكرّر».

٦. كما في المغني، ج ١٧، ص ١٢٤.

و قال الشيخ الطوسيّ: «هذا السؤال ساقط عنّا؛ لأنّا لا نقول بالقياس و العلل، و من قال بذلك يقول: إنّ العلّة دالّة على الحكم فلذلك يتكرّر الحكم بتكرّرها؛ لأنّه لا يجوز حصول الدليل مع ⇔

في أنّها غيرُ موجِبةٍ كالشروطِ السمعيّةِ؛ لأنّ الشرطَ في صحّةِ كَونِ أحَدِنا قادراً هو كَونُه حَيّاً، و لا يَصِحُّ كَونُه قادراً و لَيسَ بحَيٍّ، و قد يَكونُ حَيّاً و إن لَم يَكُن قادراً، و لا تَحُلُّه القُدرةُ إلّا و يَجِبُ كَونُه قادراً، و يُعلَمُ الفَرقُ[١] بَينَ العِلّةِ و الشرطِ عقلاً و سَمعاً.

١١٣ **و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثالثاً**: إنّ في الناسِ مَن يَذهَبُ إلىٰ أنّه قضاءٌ غيرُ أداءٍ؛ لأنّه عُلِمَ وجوبُه بدَليلٍ آخَرَ[٢]. و الصحيحُ أنّه لَيسَ بقَضاءٍ؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ مُطلَقَ الأمرِ و مشروطَه مُحتَمِلٌ للمَرّةِ و المَرّاتِ علىٰ وجهٍ واحدٍ، فإذا عُرِفَ بالدليلِ أنّه يَكونُ متىٰ[٣] فَعَلَه مع الشرطِ الثاني مؤدّياً لا قاضياً، عَلِمنا أنّ الأمرَ المشروطَ أُريدَ به كُلُّ شَرطٍ مُستَقبَلٍ.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به رابعاً: إنّ النهيَ المشروطَ في أنّه غيرُ مُقتَضٍ بظاهرِه التكرارَ كالنهيِ المُطلَقِ، و الأمرُ و النهيُ جميعاً مع الإطلاقِ و الشرطِ احتمالُ التكرارِ[٤] و المَرّةِ فيهما ثابتٌ، و إنّما يُعلَمُ في كُلِّ واحدٍ منهما المَرّةُ و المَرّاتُ بدَليلٍ سِوَى الظاهرِ. و أَخطأَ مَن فَرَّقَ بَينَ الأمرِ والنهيِ المُطلَقَينِ في وجوبِ التكرارِ، كَما أَخطأَ مَن فَرَّقَ بَينَ[٥] النهيِ المُطلَقِ و بَينَ النهيِ المشروطِ فقالَ في المُطلَقِ: إنّه

⇔ ارتفاع المدلول؛ لأنّ ذلك يكون نقضاً لكونها دلالة، و الصفة و الشرط شرط و لا يجب أن يكون مثل الشرط شرطاً في كلّ موضع». العُدّة، ج ١، ص ٢٠٧.

١. في «ش»: «نعلم».

٢. كما أجاب الباقلانيّ، حيث قال: «كلّ ما تقضّىٰ وقته بشرطه و تُرك مع حصولهما فإنّما يُفعل بعد ذلك علىٰ سبيل القضاء بأمر ثان كان سببه تفريطاً لزم في مثل له كان وجب». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٣٣. و إليه ذهب الشيخ الطوسيّ، في العُدّة، ج ١، ص ٢٠٧.

٣. في «ألف، س»: «من».

٤. في «ألف، ب، س»: «الاحتمال للتكرار».

٥. من قوله: «الأمر و النهي المطلقين» إلىٰ هنا ليس في المطبوع.

يَقتَضي الاستمرارَ و التكرارَ، و قالَ في المُقيَّدِ: إنّه يَقتَضي مَرّةً واحدةً[١].

و تَعلُّقُ مَن فَرَّقَ بَينَ الأمرَينِ بأنّ القائلَ إذا قالَ لغُلامِه: «لا تَخرُجْ إلىٰ بَغدادَ» و أطلَقَ و لَم يَشرِطْ[٢]، اقتَضىٰ ذلكَ الدوامَ، و إذا قالَ له: «لا تَخرُجْ إذا جاءَ الصيفُ، أو هَجَمَ الشتاءُ»، تَخصَّصَ بالمَرّةِ الواحدةِ[٣]، **غيرُ صَحيحٍ**، لأنّا لا نُسلِّمُ أنّ الأمرَ علىٰ ما ذَكره، بَل يَجوزُ أن يُريدَ مع الإطلاقِ المَرّةَ الواحدةَ، و مع الاشتراطِ الاستمرارَ؛ و لهذا يَحسُنُ مع عدمِ العاداتِ و الأماراتِ أن يُستَفهَمَ هذا القائلُ عن مُرادِه في عمومٍ أو خصوصٍ. و المُتعلِّقُ بذلكَ مُقتَصِرٌ علىٰ دَعوىً لا بُرهانَ لها. ١١٤

فإنِ استَشهَدَ علىٰ قولِه بانعقادِ اليمينِ؛ لأنّه لَو حَلَفَ «لَيَفعَلَنَّ كَيتَ و كَيتَ» لَم يَنعَقِدْ إلّا علىٰ مَرّةٍ واحدةٍ، و إذا حَلَفَ علىٰ أن لا يَفعَلَه انعَقَدَ علَى التأبيدِ، و متىٰ حَلَفَ علَى الوجهَينِ بشَرطٍ تَعلَّقَ به و لَم يَتكرَّرْ؛ لأنّه لَو حَلَفَ أنّه[٤] لا يُكلِّمُ زَيداً إذا قَدِمَ عَمرٌو لَم يَتكرَّرْ[٥]، **فالجوابُ** عن ذلكَ أنّا إذا سَلَّمنا أنّ الحُكمَ علىٰ ما قاله في اليمينِ المشروطةِ، و غيرِ المشروطةِ و المُتعلِّقةِ[٦] بالنفيِ أو[٧] الإثباتِ، و لَم نُنازِعْ في

---

١. قال الباقلّانيّ: «علىٰ أنّ أكثر الناس يوجب في النهي ضدّ ما قالوه؛ لأنّهم يزعمون أنّ مفهوم مطلق النهي بغير شرط يوجب تكرار ترك المنهيّ عنه و اجتنابه أبداً، بضدّ ما يوجبه مطلق الأمر؛ لأنّ مطلق الأمر يوجبه مرّة واحدة، و مطلق النهي يوجب الترك و الاجتناب على التأبيد. و إذا قُيِّد النهي بشرط إلىٰ مدّة لم يُعقل منه إلّا وجوب الترك و الاجتناب دفعة واحدة عند أوّل ما يوجد من الشرط». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٣٥. و حكاه القاضي عبد الجبّار عن الشيخ أبي عبد اللّٰه. المعتمَد، ج ١، ص ١٢٠.

٢. في «ص» و المطبوع: «لم يشترط».

٣. كما حكاه الباقلّانيّ و عبد الجبّار عنهم. راجع: المصادر المتقدّمة.

٤. في المطبوع: «أن».

٥. كما في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٣٦.

٦. في «ألف»: «المعلّقة».

٧. في المطبوع: «و».

١١٥ شَيءٍ مِن الأحكامِ، كانَ لنا أن نَقولَ له: مِن أينَ لكَ أنّ ذلكَ إنّما عُلِمَ بأصلِ الوضعِ دونَ أدلّةِ الشرعِ؟ و إنّما خِلافُنا فيما يَقتَضيه وضعُ اللغةِ أو عُرفُها، و لا خِلافَ في أنّ الأدلّةَ الشرعيّةَ تَدُلُّ علىٰ ذلكَ.

فأمّا ما تَعلَّقَ به مَن ذَهَبَ إلىٰ أنّ الأمرَ المشروطَ يَقتَضي المَرّةَ الواحدةَ مِن غيرِ زيادةٍ عليها[١]، مِن أنّ المولىٰ إذا أمَرَ عبدَه أن يَشتَريَ له لَحماً إذا دَخَلَ السوقَ لَم يَعقِلْ مِن ذلكَ التكرارَ[٢]، **فباطلٌ**؛ لأنّا لا نُسلِّمُ له أنّ العبدَ يَعقِلُ[٣] مِن ذلكَ مع الإطلاقِ و عدمِ كُلِّ عَهدٍ و عادةٍ و أمارةٍ لا مَرّةً و لا مِراراً، و لهذا حَسُنَ منه الاستفهامُ، و لَولا احتمالُ اللفظِ لَما حَسُنَ ذلكَ.

و استشهادُهم بأنّ القائلَ لَو قالَ لوكيلِه: «طَلِّقْها إن دَخَلَت الدارَ»، اقتَضَى المَرّةَ الواحدةَ مِن غيرِ تَكرارٍ[٤] **باطلٌ**؛ لأنّ ذلكَ إنّما عُقِلَ شَرعاً و سَمعاً، و الخِلافَ إنّما هو فيما يَقتَضيه الوضعُ و العُرفُ اللغويُّ، و لَولا الشرعُ لَكانَ قولُ القائلِ: «طَلِّقْها إن دَخَلَت الدارَ»، مُحتَمِلاً للأمرينِ مُتردِّداً بَينَهما.

---

١. مثل الباقلّانيّ حيث قال: «إنّه إذا ثبت بما ذكرناه أنّ الأمر المطلق العاري من الشرط لا يقتضي إلّا فعل مرّة واحدة، وجب أيضاً إذا قُيّد بصفة أو شرط أن يقتضي ما يقتضيه مجرّده». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٣١.

٢. استدلّ به أبو الحسين و حكاه أبو يعلىٰ. المعتمَد، ج ١، ص ١١٦؛ العُدّة، ج ١، ص ٢٧٥.

٣. في المطبوع: «لأنّ العبد لا يعقل».

٤. في «ألف»: «غير تكرير».

و الاستشهاد للجصّاص و الباقلّانيّ و أبي الحسين البصريّ. الفصول، ج ٢، ص ١٤٤؛ التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٣٢؛ المعتمَد، ج ١، ص ١١٧.

فَصلٌ

في أنّ ما يُفعَلُ بحُكمِ الأمرِ هو مَرّةٌ واحدةٌ، و ما زادَ عليها يُحتاجُ في إثباتِه إلىٰ دليلٍ[١]

اِعلَمْ أنّ الأمرَ إذا وَرَدَ موقّتاً بوقتٍ مُعيَّنٍ و لَم يُفعَلْ فيه، احتيجَ في وجوبِه مُستَقبَلاً إلىٰ دليلٍ آخَرَ[٢]. و ذَهَبَ قومٌ إلىٰ أنّ الأمرَ يَقتَضي الفعلَ عَقيبَه، فإن لَم يُفعَلِ اقتَضىٰ فِعلَه مِن بَعدُ، و علىٰ ذلكَ أبَداً حتّىٰ يُفعَلَ[٣].

---

١. في حاشية «ألف»: «ترجمة الفصل غير مطابقة، و لو قال: الأمر إذا تعلّق بوقت فلم يُفعل هل يصحّ فعله بعده، كان حقّاً».
و عنوان الفصل في العُدّة للشيخ الطوسيّ هكذا: «في الأمر المعلّق بوقت متىٰ لم يُفعل المأمور به فيه هل يُحتاج إلىٰ دليل في إيقاعه في الثاني أم لا؟». العُدّة، ج ١، ص ٢٠٩.

٢. القول بعدم الدلالة نُسب إلىٰ محصّلي هذا العلم و أكثر الفقهاء و المتكلّمين و المعتزلة و محقّقي الأشاعرة، و هو اختيار الجصّاص و الباقلّانيّ و القاضي عبد الجبّار و أبي الحسين البصريّ و ابن حزم و الشيخ الطوسيّ. راجع: الفصول في الأُصول، ج ٢، ص ١٦٨؛ التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٣٣؛ المغني، ج ١٧، ص ١٢١؛ المعتمَد، ج ١، ص ١٤٤؛ الإحكام لابن حزم، ج ٣، ص ٥٣؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ٢٩٣؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ٢٠٩؛ الإحكام للآمديّ، ج ٢، ص ١٧٩؛ نهاية الوصول إلىٰ علم الأُصول، ج ١، ص ٥٨٢؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ١٣٢.

٣. القول بالتبعيّة حُكي عن ظاهر الشافعيّ و أحمد و أبي الحسن الكرخيّ، و نُسب إلى الحنابلة
↔

و الدليلُ علىٰ صحّةِ ما اختَرناه: أنّ الأمرَ مُتناوِلٌ بلَفظِهِ الوقتَ الأوّلَ؛ سَواءٌ أطاعَ المأمورُ أو عَصىٰ. و إذا كانَ لَو أطاعَ لَم يَتناوَلْ سواه فكذلكَ إذا عَصىٰ؛ لأنّ الطاعةَ أو المعصيةَ لا تُغيِّرُ مُتعلَّقَ الأمرِ[١].

و أيضاً فإنّ إيجابَ الفعلِ في وقتٍ مخصوصٍ كإيجابِه علىٰ صفةٍ مخصوصةٍ فكَما[٢] أنّه لا يَتناوَلُ ما لَيسَ له تلكَ الصفةُ، فكذلكَ لا يَتناوَلُ ما هو في غيرِ ذلكَ الوقتِ[٣].

١١٧ **و ممّا يؤكِّدُ ما ذكرناه:** أنّ تَغايُرَ الوقتَينِ يوجِبُ تَغايُرَ الفعلِ[٤]، و لَيسَ كذلكَ تَغايُرُ الصفتَينِ. فإذا وَجَبَ ما ذكرناه في الصفةِ، كانَ أَوجَبَ في الوقتِ؛ لأنّه آكَدُ مِن حَيثُ ما ذكرناه.

فإن قيلَ: و ما الدليلُ علىٰ أنّ الوقتَ كالصفةِ في هذا الحُكمِ؟

قُلنا: لا شُبهةَ في أنّ العبادةَ قد تَكونُ مَصلَحةً في وقتٍ دونَ غيرِه، كَما تَكونُ

⇔ و بعض الشافعيّة و أكثر الحنفيّة و عامّة أهل الحديث، و اختاره أبو زيد الدبوسيّ (في العبادات) و القاضي أبو يعلىٰ. راجع: تقويم الأدلّة، ص ٨٧؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ٢٩٣؛ إحكام الفصول، ج ١، ص ٢٢٣؛ التبصرة، ص ٦٤؛ الحاوي، ص ١٢٤؛ الإحكام للآمديّ، ج ٢، ص ١٧٩؛ كشف الأسرار، ج ١، ص ١٣٩؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ١٣٢.

١. استدلّ الباقلّانيّ بقريب منه. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٣٤.

٢. في «ألف، ب، ج، ص»: «و كما».

٣. كما استدلّ به أبو الحسين في المعتمَد، ج ١، ص ١٤٤.

٤. في حاشية «ألف»: «قوله تغاير الوقتين، مثاله أنّ الإنسان إذا أُمر أن يصلّي في وقت مثلاً صلاة الظهر عند الزوال فلم يفعل و صلّىٰ وسط الوقت أو آخره، فإنّ هذه الصلاة غير الصلاة التي كان أُمر بها أوّل الوقت لو صلّاها و لا بتلك الصفة؛ فإنّه لو قيل له: تصدّق بهذا الدرهم قائماً فتصدّق به جالساً لم يتغيّر الدرهم بل هو الذي كان أوّلاً، و مع هذا لا يجزي، فآكد أن لا يجزي في الوقتين مع التغاير. و من الفقهاء من أوجبه بعده و أجراه مجرى الدين؛ فكما أنّه بعد الأجل لا مُسقط، و كذلك الحول في الزكاة. و الجواب أنّ الوقت صار صفة للفعل و لا كذلك الدين و الزكاة؛ لأنّهما جُعلا لتأخّر المطالبة، فظهر الفرق؛ و لو قيل إنّه عُرف ذلك بدليل صحّ».

مَصلَحةً لبعضِ الشروطِ أو الصفاتِ؛ ألا تَرىٰ أنّ الإمساكَ المخصوصَ يَكونُ مَصلَحةً في النهارِ دونَ الليلِ، و في[1] شَهرِ رمضانَ دونَ غيرِه، و الوقوفَ بعَرَفةَ يَكونُ مَصلَحةً في وقتٍ مخصوصٍ؟ فقَد جَرَى الوقتُ في المَصالحِ و القُرَبِ مَجرىٰ سائرِ الشروطِ[2].

فإن قالوا: إذا تَعلَّقَ الفعلُ بذِمّةِ المُكلَّفِ وَجَبَ أن لا يَبرأَ منه إلّا بأن يَفعَلَه[3].

قُلنا: إنّما تَعلَّقَ وجوبُ فعلِه في الوقتِ المخصوصِ بذِمّتِه و قد فاتَ الوقتُ، فهو غيرُ مُتمكِّنٍ في المُستَقبَلِ مِن فعلِ ما كُلِّفَه بعَينِه، و لا شُبهةَ في أنّ الأمرَ إذا تَعلَّقَ بوقتٍ مُعيَّنٍ لَم يَصِحَّ دخولُ النسخِ فيه، و إنّما يَدخُلُ في المُتكرِّرِ مِن مُقتَضَى الأمرِ[4].

فإن قيلَ: فيَجِبُ أن يُسمّىٰ ما يُفعَلُ بَعدَ هذا الوقتِ قضاءً لا أداءً[5]. ١١٨

قُلنا: كذلكَ يَجِبُ.

[معنَى القضاءِ في اللغةِ والشرعِ]

فإن قيلَ: فما المُرادُ بلَفظةِ «قَضىٰ»[6] في اللغةِ و الشرعِ؟

---

١. في «ألف»: + «نهار».

٢. قال أبو يعلىٰ: «و الجواب: أنّ هذا لا يصحّ أن لو كان الأمر متعلّقاً بما فيه مصلحة، فنكون لا نعلم وجودها في الوقت الثاني، فأمّا علىٰ قولنا فالأمر غير موقوف على المصالح، و قد يتضمّن المصلحة و المفسدة». العُدّة، ج ١، ص ٢٩٩.

٣. كما استدلّ به أبو يعلىٰ في العُدّة، ج ١، ص ٢٩٤. و حكاه الباقلّانيّ و فيه زيادة: «كما لم يجز سقوط الدين المؤجّل عند انقضاء أجله». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٣٥.

٤. المعتمَد لأبي الحسين، ج ١، ص ١٤٥.

٥. قال الشيخ الطوسيّ: «فأمّا تسميته قضاء فكلام في عبارة؛ فربّما أُطلق عليه ذلك و ربّما امتُنع منه لضرب من الإبهام». العُدّة، ج ١، ص ٢١١.

٦. في «ألف، ب، ج، س، ص»: «قضاء».

قُلنا: معناها في اللغةِ يَنقَسِمُ إلىٰ وجهَين:

أحَدُهما: بمعنىٰ خَلَقَ و تَمَّمَ، كقَولِه تَعالىٰ: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾[١].

و القِسمُ[٢] الثاني: الإلزامُ، نَحوُ قولِه ـ سُبحانَه ـ: ﴿وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾[٣]، و قولِهم: «قَضَى الحاكمُ بكَذا»، إذا ألزَمَه. و أدخَلَ قومٌ في هذا القِسمِ قولَه تَعالىٰ: ﴿وَ قَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِى إِسْرَائِيلَ فِى الْكِتَابِ﴾[٤]؛ مِن حَيثُ كانَ ما أخبَرَ تَعالىٰ به حَقّاً ثابتاً[٥]. و ذَهَبَ آخَرونَ إلىٰ أنّ معنىٰ هذه الآيةِ الإعلامُ[٦].

و قيلَ في معنىٰ «قَضىٰ فُلانٌ دَينَه»: إنّه علَى القِسمِ الأوّلِ؛ بمعنىٰ أنّه وَفّرَه علىٰ مُستَحِقِّه بتَمامِه و كمالِه[٧].

فأمّا[٨] معنىٰ هذه اللفظةِ في عُرفِ الشرعِ فإنّهم يُسمّونَ الفعلَ «قَضاءً» إذا جَمَعَ شروطاً ثَلاثةً[٩]:

---

١. فصّلت (٤١): ١٢.

٢. في المطبوع: «الوجه».

٣. الإسراء (١٧): ٢٣.

٤. الإسراء (١٧): ٤.

٥. راجع: الزاهر، ص ٢٧٦؛ تهذيب اللغة، ج ٩، ص ١٧٠.

٦. نُسب إلى ابن عبّاس، و ذهب إليه القمّي و الفرّاء و أبو إسحاق الزجّاج و الصاحب بن عبّاد. راجع: معاني القرآن، ج ٢، ص ١١٦؛ تفسير القمّي، ج ٢، ص ١٤؛ جامع البيان، ج ١٥، ص ١٦؛ المحيط في اللغة، ج ٥، ص ٤٦٣؛ تهذيب اللغة، ج ٩، ص ١٧٠.

٧. لم نعثر عليه.

٨. في المطبوع: «و أمّا».

٩. ذكر أبو الحسين في المعتمَد شروطاً أربعة أشار المصنّف إلى اثنين منها و تفرّد هو بالباقي. راجع: المعتمَد، ج ١، ص ١٤٥.

أوّلُها: أن يَكونَ مِثلاً للمَقضيّ[١] في الصورةِ أو الغرضِ[٢]. ١١٩

و ثانيها: أن يَكونَ سببُ وجوبِ تلكَ العبادةِ قد تَقدَّمَ حقيقةً أو تقديراً.

و ثالثُها: أن يَثبُتَ العبادةُ[٣] بالقضاءِ بسببٍ هو غيرُ السببِ الأوّلِ.

و لا بُدَّ زائداً علىٰ ذلكَ مِن أن تَكونَ العبادةُ مُتعلِّقةً بوقتٍ عَرَضَ فيه فَوتٌ، و لهذا لَم نَقُلْ في الصلاةِ: إنّها قضاءٌ للصومِ؛ لاختلافِ الصورةِ. و لا قيلَ في فعلِ إحدَى الكَفّاراتِ: إنّها قضاءٌ؛ لمّا كان سببُ وجوبِ الكُلِّ واحداً، و يَفعَلُه ثانياً لمّا لَم يَفعَلْه أوّلاً. و لذلكَ مَن[٤] قَصَّرَ في قضاءِ صَلاةٍ عندَ ذِكرِها لا يُقالُ فيما يَفعَلُه مِن بَعدُ: إنّه قضاءٌ للقضاءِ الأوّلِ؛ مِن حَيثُ كانَ السببُ واحداً. و لذلكَ لَم نَقُلْ في صَلاةِ الظُّهرِ إذا أُدّيَت في وَسَطِ الوقتِ أو آخِرِه: إنّها قضاءٌ، و لا يُقالُ فيمن أخَّرَ الحَجَّ: إنّه قَضاه ـ لا سِيَّما علىٰ قولِ مَن يَقولُ بأنّه علَى الفَورِ[٥] ـ لمّا كانَ متىٰ فُعِلَ فلسببٍ واحدٍ؛ لأنّ أوقاتَ عُمُرِ المُكلَّفِ[٦] فيه بمَنزِلةِ وقتِ الصلاةِ. ١٢٠

و إنّما قيلَ في الحائضِ: «إنّها تَقضي الصومَ»[٧] لأنّ لِما تَقضيه سبباً مُتقدِّماً يُقدَّرُ

---

١. في المعتمَد: «مثل المقضيّ».

٢. قال الشاطبيّ: «القضاء تارة يكون بمثل المقضيّ، و تارة بما يقوم مقامه عند تعذّره، و ذلك في الصيام الإطعام، و في الحجّ النفقة عمّن يحجّ عنه». الموافقات، ج ٢، ص ٣٩٩.

٣. في غير «ألف، ش»: «التعبّد».

٤. في «ألف، ب، ج، ص»: «متى».

٥. كما هو اختيار الشيعة و مالك و أبي حنيفة و أصحابهما. راجع: الخلاف، ج ٢، ص ٢٧؛ بداية المجتهد، ج ٢، ص ٨٦؛ المغني لابن قدامة، ج ٣، ص ٢٣٣؛ تذكرة الفقهاء، ج ٧، ص ١٧.

٦. في «ألف، س»: «التكليف».

٧. كما وردت في أخبار كثيرة عند الخاصّة و العامّة، مثل ما في الكافي، ج ٣، ص ١٠٤، باب «الحائض تقضي الصوم و لا تقضي الصلاة»؛ تفسير العيّاشي، ج ١، ص ١٧٢؛ دعائم الإسلام، ↔

دخولُها فيه[١]، و لذلكَ لَو كانَت مجنونةً لَم يَلزَمْها القضاءُ لمّا لَم يُقدَّرْ ذلكَ[٢]، و علىٰ مَذهبِ مَن يوجِبُ القضاءَ علَى المجنونِ إذا أدرَكَ بعضَ الشهرِ[٣] يَجِبُ أن يُقدِّرَ فيه مِثلَ ما يُقدِّرُه في الحائضِ.

و إنّما قيلَ فيما يؤَدّيه مِن الصلاةِ و قد فاتَ مع الإمامِ: «إنّه يَقضيه»[٤] لمّا كانَ في حُكمِ ما تَقدَّمَ سببُ وجوبِه؛ لأنّ السببَ الذي له يَفعَلُه أخيراً غيرُ السببِ الذي له يَجِبُ أوّلاً.

⇔ ج ١، ص ٩١؛ كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٩٢، ح ١٩٧؛ تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٦٠، ح ٣٠؛ المصنّف لعبد الرزّاق، ج ١، ص ٣٣١؛ مسند أحمد، ج ٤٣، ص ١٠٥، مسند عائشة؛ صحيح مسلم، ج ١، ص ١٨٢؛ سنن أبي داود، ج ١، ص ٦٥.

١. قال الباقلّانيّ: «إنّ المريض الذي يجهده الصيام و الحائض لا يلزمهما فرض صيامه، و إنّ ما يفعلانه من الصيام بعد تقضّيه فرض مبتدأ، و إن سُمّي ذلك قضاءً اتّساعاً و مجازاً ... و قد زعم قوم من أهل العراق أنّها مخاطبة بالصيام مع الحيض لمّا زعموا أنّ وصف فعل المريض [كذا] للصيام بأنّه قضاء يدلّ علىٰ أنّه بدل من فرض لزم و تعيّن». راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٣٧ ـ ٢٤٢.

٢. في حاشية ألف: «سبب الوجوب في الحائض دخول الشهر، فلو لم تكن حائضاً لكان دخول الشهر سبباً في وجوب الصوم عليها فتقدّر ذلك فيه، و لو كانت مجنونة و كانت حائضاً لم يمكن تقدّر ذلك فيه؛ لأنّه لا يمكن أن يقال لو لم تكن حائضاً و كانت مجنونة لكانت يجب عليها الصوم؛ لأنّها لو كانت لم يجب عليها الصوم أصلاً و لا تقدّر فيه».

٣. كما حُكي عن مالك و أحمد و أبي حنيفة، و هو قول الشافعيّ القديم.
راجع: المحلّىٰ، ج ٤، ص ٣٦٢؛ الخلاف للشيخ الطوسيّ، ج ٢، ص ٢١٨؛ اختلاف الأئمّة العلماء، ج ١، ص ٢٥٥؛ المغني، ج ٣، ص ١٦٣؛ تذكرة الفقهاء، ج ٦، ص ١٤٨.

٤. كما ورد في الخبر: «إذا أتيتم الصلاة فلا تأتوها و أنتم تسعون، و ائتوها و عليكم السكينة، فما أدركتم فصلّوا، و ما فاتكم فاقضوا». المصنّف لعبد الرزّاق، ج ٢، ص ٢٨٧؛ المصنّف لابن أبي شيبة، ج ٢، ص ٢٥٣؛ مسند أحمد، ج ١٢، ص ١٩٢؛ سنن النسائيّ، ج ٢، ص ١١٥.
و في حاشية «ألف»: «ما يقضيه ممّا فاته من الصلاة مع الإمام سُمّي بذلك مجازاً».

و إنّما قيلَ في المُفسِدِ لحَجِّه: «إنّه يَقضي الحَجَّ»[١] لأنّه لَزِمَه بسببٍ ثانٍ؛ إذ كانَ الأوّلُ لَزِمَه بالدخولِ في الإحرامِ، و الثاني لَزِمَه لأجلِ الفَسادِ الذي وَقَعَ.

فإن قيلَ: فكَيفَ يَصِحُّ دخولُ القضاءِ في النوافلِ، و لَيسَ هُناكَ سببُ وجوبٍ، و لا سببُ تَعبُّدٍ مُتكرِّرٌ؟ ١٢١

قُلنا: مَن يَقولُ بدخولِ القضاءِ في النوافلِ[٢] لا بُدَّ مِن أن يَجعَلَ للتعبُّدِ الثاني سبباً ثانياً، فكأنّه إذا لَم يَفعَلْ رَكعتَي الفَجرِ في وقتِهما، يَجعَلُ الفَوتَ سبباً ثانياً للتعبُّدِ بفعلٍ مِثلِه بنيّةٍ مخصوصةٍ و يُسمّىٰ قضاءً، و لا بُدَّ مِن أن يَجعَلَ لهذا السببِ مَزيّةً في فعلِ رَكعتَيِ الفَجرِ، فلذلكَ[٣] لا يَجعَلُ هذا القضاءَ بمَنزِلةِ ما يَبتَدئُه مِن النوافلِ. و أمّا النوافلُ و إن لَم يَكُن لها سببُ وجوبٍ تَقدَّمَ، فالسببُ في الندبِ إليها و التعبُّدِ بها مُتقدِّمٌ لا مَحالةَ.

---

١. كما ورد في بعض الأخبار، راجع: الموطّأ، ج ١، ص ٣٨٢؛ السنن الكبرىٰ، ج ٥، ص ١٦٧.

٢. كما ذهب إليه الشيعة، و هو أحد قولي الشافعيّ. انظر: المجموع، ج ٤، ص ٤١؛ تذكرة الفقهاء، ج ٢، ص ٣٦٢.

٣. في المطبوع: «و لذلك».

فَصلٌ

في الأمرِ هَل يَقتَضي إجزاءَ الفعلِ المأمورِ به؟[1]

اِعلَمْ أنّ جميعَ الفقهاءِ يَذهَبونَ إلى أنّ امتثالَ الفعلِ المأمورِ به يَقتَضي إجزاءَه[2].

و ذَهَبَ قومٌ إلىٰ أنّ إجزاءَه إنّما يُعلَمُ بدَليلٍ و غيرُ مُمتَنِعٍ أن لا يَكونَ مُجزياً[3].

---

١. قال الغزاليّ: «مسألة في موضوع القضاء أيضاً: ذهب بعض الفقهاء إلىٰ أنّ الأمر يقتضي وقوع الإجزاء بالمأمور به إذاامتُثل، و قال بعض المتكلّمين: لا يدلّ على الإجزاء، لا بمعنىٰ أنّه لا يدلّ علىٰ كونه طاعة و قربة و سبب ثواب و امتثالاً، لكن بمعنىٰ أنّه لا يمنع الامتثال من وجوب القضاء، و لا يلزم حصول الإجزاء بالأداء». المستصفى، ص ٢١٦.

و قال الفخر الرازيّ: «قبل الخوض في المسألة لا بدّ من تفسير الإجزاء، و قد ذكروا فيه تفسيرين: أحدهما و هو الأصحّ أنّ المراد من كونه مجزياً هو أنّ الإتيان به كاف في سقوط الأمر و إنّما يكون كافياً إذا كان مستجمعاً لجميع الأمور المعتبرة فيه من حيث وقع الأمر به، و ثانيهما أنّ المراد من الإجزاء سقوط القضاء، و هذا باطل؛ لأنّه لو أتىٰ بالفعل عند اختلال بعض شرائطه ثمّ مات لم يكن مجزئاً مع سقوط القضاء، و لأنّ القضاء إنّما يجب بأمر متجدّد علىٰ ما سيأتي، و لأنّا نعلل وجوب القضاء بأنّ الفعل الأوّل ما كان مجزئاً و العلّة مغايرة للمعلول». المحصول، ج ٢، ص ٢٤٦. و نسب الزركشيّ التعريف الأوّل إلى المتكلّمين و الثاني إلى الفقهاء. راجع: البحر المحيط، ج ١، ص ٢٥٥.

٢. ذهب إليه جميع الفقهاء و أكثر المتكلّمين و الأشعريّة و عامّة أهل العلم و الشيخ المفيد. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٦٩؛ التذكرة، ص ٣٠؛ المغني، ج ١٧، ص ١٢٥؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ٣٠٠؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ١٣٤.

٣. القول بعدم الإجزاء القول القديم للباقلّانيّ و إن ذهب أخيراً إلى التفصيل، و نُسب إلىٰ أبي ↔

و الكلامُ في هذا المَوضعِ إنّما هو في مُقتَضىٰ وضعِ اللغةِ و عُرفِها، فأمّا عُرفُ الشرعِ فإنّا قد بيّنّا أنّه قد استَقَرَّ علىٰ أنّ فِعلَ المأمورِ به علَى الحَدِّ الذي تَعلَّقَ[1] به الأمرُ يَقتَضي الإجزاءَ.[2] ١٢٢

و الذي يَدُلُّ علىٰ أنّ وضعَ اللغةِ لا يَقتَضي ذلكَ: أنّ الإشارةَ بقَولِنا: «إجزاءٌ» هو إلىٰ أحكامٍ شَرعيّةٍ كنَحوِ وقوعِ التملُّكِ بالبَيعِ، و حصولِ الاستباحةِ بعَقدِ النكاحِ، و وقوعِ البَينونةِ و الفُرقةِ بالطلاقِ، و في الصومِ أنّه وَقَعَ مَوقِعَ الصحّةِ فلا يَجِبُ إعادتُه، و كذلكَ في الصلاةِ، و قد عَلِمنا أنّ هذه الأحكامَ لا تَتعلّقُ بالأمرِ لا في لفظِه و لا في معناه نَفياً و لا إثباتاً فكَيفَ يَدُلُّ امتثالُه علىٰ ثُبوتِها و لا عُلقةَ بَينَها و بَينَه؟ و إنّما يَدُلُّ امتثالُ أمرِ الحكيم علىٰ أنّ الفاعلَ مُطيعٌ مُستَحِقٌّ للمَدحِ و الثوابِ، لأنّ للأمرِ تَعلُّقاً بذلكَ، و لا تَعلُّقَ له بما تَقدَّمَ ذِكرُه مِن الأحكامِ الشرعيّةِ[3].

و رُبَّما تُعُلِّقَ في ذلكَ بأنّ الظانَّ في آخِرِ الوقتِ كَونَه مُتطهِّراً يَلزَمُه بإجماعٍ[4] فعلُ الصلاةِ، فلَو ذَكرَ أنّه لَم يَكُن مُتطهِّراً لَما أَجزأَه فعلُه و لَوَجَبَ عليه القضاءُ،

↔ هاشم و أتباعه و عبد الجبّار و بعض المعتزلة و كثير من المتكلّمين. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٦٩؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ٣٠٠؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ٢١٢؛ التبصرة للشيرازيّ، ص ٨٥؛ المحصول، ج ٢، ص ٢٤٦؛ نهاية الوصول، ج ١، ص ٥٧٩؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ١٣٤.

١. في «ألف، ب، ج، ص»: «يتعلّق».

٢. تقدّم في الذريعة، ج ١، ص ٢٧١.

٣. ردّ القاضي أبو يعلىٰ علىٰ هذا الدليل بـ«أنّ اللفظ تضمّن إيجاده، فإذا أوجده امتثل ما أمره [كذا] به و برئت ذمّته من حكم الأمر، فعاد إلىٰ ما كان عليه قبل توجّه الأمر و لم يبق شيء يحتاج فيه إلىٰ دليل». العُدّة، ج ١، ص ٣٠٢.

٤. في «ص»: «بالإجماع».

١٢٣ و كذلكَ المُفسِدُ لحَجِّه يَلزَمُه المُضيُّ فيه و إن لَزِمَه القضاءُ، فقَد اجتَمَعَ ـ كَما تَراه ـ وجوبُ الفعلِ مع أنّه غيرُ مُجزٍ[١].

و قد طَعَنَ قومٌ في ذلكَ بأن قالوا: إنّما جازَ في الظانِّ كَونَه مُتطهِّراً و المُفسِدِ حَجَّه ما ذَكرتم لوقوعِ الاختلالِ في فعلِه؛ لأنّه لمّا تَيقَّنَ أنّه لَم يَكُن مُتطهِّراً كـانَ مؤَدّياً للصلاةِ علىٰ غيرِ الوجهِ الذي أُمِرَ بأدائها عليه، و كذلكَ المُفسِدُ لحَجِّه، و إنّما يوجِبُ الإجزاءُ و الصحّةُ في الفعلِ الذي وَقَعَ علىٰ شَرائطِه كُلِّها المشروعةِ[٢].

و هذا مِن الطاعنِ به غيرُ صَحيحٍ؛ لأنّه إن ادَّعىٰ أنّ تَكامُلَ شرائطِ الفعلِ الشرعيِّ
يَقتَضي إجزاءَه، و أنّه إنّما لا يُجزي لفَسادٍ أو إخلالٍ بشَيءٍ مِن الشرائطِ مع استقرارِ
شَرعِنا هذا، فالأمرُ علىٰ ما ذَكرَه، و قد زِدنا علىٰ ذلكَ بأنّ أهلَ الشريعةِ قد تَعارَفوا
و أَجمَعوا علىٰ أنّ امتثالَ الأمرِ يَقتَضي الإجزاءَ. فإنِ[٣] ادَّعىٰ أنّ ذلكَ واجبٌ علىٰ كُلِّ
١٢٤ حالٍ و مع كُلِّ شَرعٍ و مِن غيرِ[٤] دَلالةِ الإجماعِ التي أشَرنا إليـها، فـمِن أيـنَ قـالَ
ذلكَ؟ و هَل هو إلّا مَحضُ الدعوىٰ؟ و ما المانعُ مِن أن يأمُرَ بالبَيعِ تقديراً و فَرضاً،
فيَكونَ فاعلُه مُطيعاً له و مُستَحِقّاً للـمَدحِ و الثـوابِ، مِـن غـيرِ أن يَـتعلَّقَ بـهذا
العَقدِ هذه الأحكامُ المخصوصةُ؟ و كذلكَ القولُ في النكاحِ و الطلاقِ، و إذا كُنّا لا

---

١. قال الشيخ الطوسيّ: «فأمّا المضيّ في الحجّ الفاسد و وجوب الصلاة على الظانّ لكونه متطهّراً في آخر الوقت، فالذي تناوله الأمر في هذين إتمام الحجّ و أداء تلك الصلاة و قد فعلهما، و أمّا ما يجب عليه من قضاء تلك الصلاة إذا تيقّن أنّه كان محدثاً و إعادة الحجّ فإنّه عُلم ذلك بدليل آخر، و قد بيّنّا أنّه لا اعتبار بتسميته قضاء فيُتعلّق بذلك في هذا الباب». العُدّة، ج ١، ص ٢١٤.

٢. كما هو اختيار الباقلّانيّ و القاضي عبد الجبّار. التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٧١؛ المغني، ج ١٧، ص ١٢٥.

٣. في المطبوع: «و إن».

٤. في «ألف، ب، ج، ص»: «قبل»، و في «س»: «فقد».

نوجِبُ تَعلُّقَ هذه الأحكامِ في كُلِّ حالٍ و مع كُلِّ شَرعٍ، فما المانعُ مِن انتفائها مع امتثالِ الأمرِ؟

و اعتمادُهم علىٰ أنّ القضاءَ في الشريعةِ إنّما يَقتَضيه إخلالٌ أو فَسادٌ يَقَعُ فيها صَحيحٌ و الشرعُ هذا و الحالُ هذه، فمِن أينَ وجوبُه علىٰ كُلِّ حالٍ؟

و قولُ مَن يَقولُ منهم: كَيفَ يَجوزُ أن يَقولَ: صَلِّ الظُّهرَ أربَعاً علىٰ شَرائطَ يَذكُرُها، ثُمّ يَقولَ: فإذا فَعَلتَ ذلكَ فاقضِها بأربعِ رَكَعاتٍ، و هو إذا تَعبَّدَ بذلكَ كانَت الثانيةُ عبادةً مُستأنَفةً غيرَ قضاءٍ للأُولىٰ؟[1] عَجيبٌ؛ لأنّه غيرُ مُمتَنِعٍ ذلكَ فَرضاً و تقديراً، و إنّما يَمتَنِعُ و الشرعُ هذا، و ما المانعُ مِن أن تَكونَ العبادةُ بالصلاةِ الثانيةِ تُسمّىٰ قضاءً علىٰ عُرفٍ هو غيرُ عُرفِنا الآنَ؟ علىٰ أنّه قد يَتعلَّقُ بالصلاةِ المُجزيةِ ١٢٥
أحكامٌ هي غيرُ سقوطِ الإعادةِ[2]؛ مِثلُ حَقنِ دَمِ المُصَلّي و كَونِها علىٰ بعضِ الوجوهِ دَلالةً علىٰ إيمانِه و إسلامِه، فما المانعُ مِن أن يَفعَلَ الصلاةَ و لا يَثبُتَ لها شَيءٌ مِن هذه الأحكامِ؟[3]

---

١. التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٧٠؛ المغني، ج ١٧، ص ١٢٥.

٢. قال القاضي عبد الجبّار: «معنى وصف العبادة بأنّها مجزئة هو أنّه لا يجب قضاؤها، و معنى وصفها بأنّها لا تجزئ هو أنّه يلزم قضاؤها». المعتمَد، ج ١، ص ١٠٠.

٣. قال الشيخ الطوسيّ: «و ليس لهم أن يقولوا: إنّه لا يمتنع أن يوقع الفعل على الوجه الذي تناوله الأمر و تحصل مصلحة و يستحقّ الثواب عليه، إلّا أنّه يحتاج إلىٰ أن يقضيه دفعة أُخرىٰ ... و ذلك الذي ذكروه لا يدلّ علىٰ أنّه غير مجز، و إنّما يدلّ علىٰ أنّ مثله مصلحة في الثاني، و نحن لا نمتنع من ذلك، و جرىٰ ذلك مجرىٰ أن يؤمر بالفعل في وقتين، فإنّه متىٰ فُعل المأمور به فيهما فلا يقول أحد أنّ ما فُعل في الثاني مجز و ما فُعل في الأوّل غير مجز، فكذلك ما يُفعل بأمر آخر. فأمّا تسميته قضاء للأوّل فكلام في العبارة، و قد بيّنّا أنّه لا اعتبار به». العُدّة، ج ١، ص ٢١٣. و انظر: المستصفى، ص ٢١٦.

فَصلٌ

في[1] هَل يَتكرَّرُ المأمورُ به بتَكرُّرِ الأمرِ؟

اِعلَمْ أنّ الصحيحَ هو أنّ الأمرَ إذا تَكرَّرَ، فالظاهرُ يَقتَضي تَناوُلَ الثاني لغَيرِ ما تَناوَلَه الأوّلُ[2].

و الذي يَدُلُّ علىٰ ذلكَ أنّ هذَينِ الأمرَينِ لَو[3] افترَقا لَدَلّا علىٰ مأمورَينِ مُتغايِرَينِ، و كذلكَ إذا اجتَمَعا؛ لأنّ الاجتماعَ لا يُغيِّرُ مُقتَضاهما[4].

و أيضاً فإنّ الكلامَ موضوعٌ للإفادةِ، و مُقتَرِنُه في ذلكَ كمُنفَصِلِه، و متىٰ لَم يُحمَلْ قولُ القائلِ: «اِضرِبْ اِضرِبْ» علىٰ أنّ الضربَ الثانيَ غيرُ الأوّلِ كانَ الأمرُ الثاني لغواً، لأنّه لا يُفيدُ إلّا ما أفادَه الأوّلُ[5]. و الاعتذارُ بالتأكيدِ لَيسَ بشَيءٍ؛ لأنّ

---

١. في المطبوع: - «في».

٢. القول بالتكرار مذهب أكثر المتكلّمين و الفقهاء بل الجمهور، و نُسب إلىٰ أبي حنيفة و مالك، و اختاره أبو بكر الجصّاص و الباقلّانيّ و الشيخ المفيد. انظر: الفصول في الأُصول، ج ٢، ص ١٥٠؛ التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٣٩؛ التذكرة، ص ٣٠؛ المعتمَد، ج ١، ص ١٧٥؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ٢١٥؛ إحكام الفصول في علم الأُصول، ص ٢١٢. و للمزيد من التفاصيل راجع: الإحكام للآمديّ، ج ٢، ص ١٨٥؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ١٢٤.

٣. في المطبوع: «إذا».

٤. حكاه الباقلّانيّ عن بعضهم في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٣٩ و ١٤٥.

٥. استدلّ به الجصّاص في الفصول، ج ٢، ص ١٥١.

التأكيدَ متىٰ لَم يُفِدْ غيرَ ما يُفيدُه المؤكَّدُ كانَ عبثاً و لغواً[١].

فأمّا قولُ مَن يَشرِطُ[٢] في تَغايُرِ مُتناوَلِ الأمرِ المُتكرِّرِ أن لا يَكونَ الأمرُ الأوّلُ يَتناوَلُ[٣] الجنسَ أو العهدَ[٤]، و ادَّعىٰ أنّ الجنسَ يَقتَضي الاستغراقَ فلا يَجوزُ أن يَفضُلَ منه ما يَتناوَلُه الأمرُ الثاني، و أنّ العهدَ يَقتَضي صَرفَ مُقتَضَى الثاني إلىٰ مُقتَضَى الأوّلِ[٥]، **فلَيسَ بصَحيحٍ**؛ لأنّ القائلَ إذا قالَ: «اِفعَلِ الضربَ»، و كَرَّرَ ذلكَ، فإنّ قولَه الأوّلَ يَحتَمِلُ أن يُريدَ به الاستغراقَ للجنسِ، و يَحتَمِلُ أيضاً أن يُريدَ به بعضَ

---

١. قال العلّامة الحلّيّ: «و فائدة التأسيس و إن كانت أولىٰ إلّا أنّ أصالة براءة الذمّة و استصحاب حال العدم راجح علىٰ ضدّهما. نعم الاحتياط يقتضي التغاير؛ لاحتمال أن يكون للوجوب في نفس الأمر و في تركه محذور فوات المقصود من الواجب و تحصيل مقصود التأكيد، و معلوم أنّ تفويت مقصود التأكيد و تحصيل مقصود الواجب أولىٰ». نهاية الوصول، ج ١، ص ٤٨٦.

٢. في المطبوع: «يشترط».

٣. في «ألف، س»: «تناول».

٤. في حاشية «ألف»: «أي المعهود به، و معنىٰ تناول الأمر الأوّل للمعهود به أن يكون معهوداً للمخاطب، و حينئذ فيكون الأمر الثاني إشارة إليه».

٥. قال الباقلّانيّ فيما يُستثنىٰ من دلالة الأمر المكرّر على التكرار: «و كذلك إذا ذكر في الثاني بعض ما اشتمل عليه العام الأوّل، نحو أن يقول: اقتلوا المشركين، و يقول: اقتلوا الوثنيّين و المجوس، و أمثال هذا؛ لأنّ الثاني منه متناول لبعض ما تناوله الأوّل، فيجب حمل أمثال هذا على التأكيد. و كذلك إذا عهد الآمر إلى المأمور فقال: إذا كرّرتُ أمرك بضرب زيد أو بالصلاة فاعلم أنّني أريد بالمتكرّر منه فعلاً واحداً فلا تفعل أكثر منه، وجب لذلك حمل المتكرّر من الأوامر مع العهد بهذا على التأكيد و فعل مرّة واحدة». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٤١ ـ ١٤٢. و قريب منه كلام القاضي عبد الجبّار: «إذا ورد الأمر بالفعل متكرّراً فإن كان معرَّفاً لم يتغيّر بالتكرّر؛ لأنّه إن انصرف إلىٰ معهود لم يتغيّر، و إن انصرف إلى الجنس فكمثل. و إنّما يتغيّر حكمه بأن يتناول منكراً أو يجري مجراه». المغني، ج ١٧، ص ١٢٨. و نُسب التفصيل الأخير إلىٰ بعض أصحاب أبي حنيفة، و اختاره الشيخ الطوسيّ و غيره؛ راجع: العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ٢٧٨؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ٢١٦؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ١٢٥.

الجنسِ، و الظاهرُ مِن تَغايُرِ الأمرَينِ تَغايُرُ مُقتَضاهما، حتّىٰ يَكونَ كُلُّ واحدٍ منهما مُفيداً لِما لا يُفيدُه الآخَرُ. و أمّا العهدُ فإن كانَ بَينَ المُتخاطِبَينِ و عَلِمَ المُخاطَبُ أنّ المُخاطِبَ أرادَ الأوّلَ بعُرفٍ أو عادةٍ حَمَلناه علىٰ ذلك ضَرورةً و لقيامِ الدلالةِ، فأمّا مع الإطلاقِ فيَجِبُ حَملُ الثاني علىٰ غيرِ مُقتَضَى الأوّلِ.

١٢٧ **و الذي يُحكىٰ** عن ابنِ عبّاسٍ[١] ـ رَحِمَه اللّٰهُ[٢] ـ في قولِه تَعالىٰ: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾[٣]، و أنّه قالَ: «لا يَغلِبُ عُسرٌ يُسرَينِ»[٤]، مِن حَيثُ

١. هو عبد اللّه بن عبّاس بن عبد المطّلب بن هاشم، صحابيّ جليل، و ابن عمّ النبيّ محمّد صلّى اللّه عليه و آله، وُلد في مكّة قبل الهجرة بثلاث سنين (حوالي ٦١٩ م) و قيل: وُلد في الشعب، و نشأ في بدء عصر النبوّة فلازم رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و روى عنه الأحاديث، و يُعدّ من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام و الحسن عليه السلام و أبي عبد اللّه الحسين عليه السلام أيضاً. و ابن عبّاس من أئمّة التفسير و فقهاء الصحابة، و ساهم بشكل كبير في تأسيس مدرسة الفقه بمكّة. و شهد مع عليّ عليه السلام الجمل و صفّين، و الروايات الدالّة علىٰ مدح ابن عبّاس و ملازمته لأمير المؤمنين عليه السلام و من بعده الحسن و الحسين عليهما السلام كثيرة و قد ذكر المحدّث المجلسيّ ـ قدّس سره ـ كثيراً منها في أبواب مختلفة من كتابه البحار، و بإزاء هذه الروايات روايات قادحة ذكرها الكشّيّ. و كُفّ بصره في آخر عمره و نفاه عبد اللّه بن الزبير إلى الطائف، و توفّي بها سنة ٦٨ هـ (٦٨٧ م) و هو ابن إحدىٰ و سبعين سنة، و أخباره كثيرة. الطبقات الكبرىٰ، ج ٢، ص ٣٦٥؛ فضائل الصحابة للنَّسائيّ، ص ٢٣؛ الثقات لابن حِبّان، ج ٣، ص ٢٠٧؛ حلية الأولياء، ج ١، ص ٣١٤؛ الاستيعاب، ج ١، ص ٣٧؛ ج ٣، ص ٩٣٣؛ رجال الطوسيّ، ص ٤٢ و ٧٠؛ أُسد الغابة، ج ٣، ص ١٩٢؛ تهذيب الكمال، ج ١٥، ص ١٥٤؛ سيرَ أعلام النبلاء، ج ٣، ص ٣٣١؛ الإصابة، ج ٤، ص ١٢١؛ فهرس التراث، ص ٨٢؛ معجم رجال الحديث، ج ١١، ص ٢٤٥؛ الأعلام، ج ٤، ص ٩٥؛ تاريخ التراث العربي، المجلّد ١، ج ١، ص ٦٣، و ج ١، ص ٤٠.

٢. في «ش»: «عليه السلام».

٣. الانشراح (٩٤): ٥ و ٦.

٤. معاني القرآن للفرّاء، ج ٣، ص ٢٧٥؛ تفسير السمرقنديّ، ج ٣، ص ٥٧٠؛ التبيان، ج ١٠، ص ٣٧٣.

↔

حَمَلَ العُسرَ المُعرَّفَ علىٰ أنّ الثانيَ هو الأوّلُ، و اليُسرَ المُنكَّرَ علَى التغايُرِ، **فممّا يُربَأُ**[١] بابنِ عبّاسٍ ـ رَحمةُ اللّٰهِ عليه ـ عنه، لمَوضِعِه مِن الفَصاحةِ و العِلمِ بالعربيّةِ[٢].

و المُرادُ بالآيةِ أنّ مع جنسِ العُسرِ جنسَ اليُسرِ، و إن عَرَّفَ أحَدَهما و نَكَّرَ الآخَرَ، و لا فَرقَ بَينَ ذلكَ و بَينَ أن يَقولَ: «إنّ مع العُسرِ اليُسرَ» و يُكرِّرَ، أو أن[٣] يَقولَ: «إنّ مع عُسرٍ يُسراً» و يُكرِّرَ؛ لأنّ المُنكَّرَ يَدُلُّ علَى الجنسِ كالمُعرَّفِ، كما يَقولُ القائلُ: «مع خَيرٍ شَرٌّ» و يَقولُ تارةً أُخرىٰ: «مع[٤] الخَيرِ الشرُّ»[٥]. و أرادَ اللّٰهُ

↔ و نُسب الأثر إلى النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله و أمير المؤمنين عليه السلام و عمر بن الخطّاب و ابن مسعود و ابن عيينة أيضاً. راجع: الموطّأ، ج ٢، ص ٤٤٦؛ صحيح البخاريّ، ج ٦، ص ٨٧؛ مجالس ثعلب، ص ٥٩٢؛ جامع البيان، ج ٣٠، ص ١٥١؛ تهذيب اللغة، ج ٢، ص ٤٩ (عسر)؛ المستدرك، ج ٢، ص ٥٢٨. و انظر: فتح الباري، ج ٨، ص ٥٤٦.

و في معاني القرآن للفرّاء في تفسير الآيتين: «و في قراءة عبد اللّٰه مرّة واحدة ليست بمكرّرة». معاني القرآن، ج ٣، ص ٢٧٥.

١. «قولهم: إنّي لَأَرْبأُ بك عن هذا الأمر؛ أي: أرفعك عنه». الصحاح، ج ١، ص ٥٢، (ربأ).

٢. في مجمع البيان: «قال الفرّاء: إنّ العرب تقول إذا ذكرت نكرة ثمّ أعدتها نكرة مثلها صارتا اثنتين كقولك: «إذا كسبتَ درهماً فأنفق درهماً»، فالثاني غير الأوّل، فإذا أعدتها معرفة فهي هي كقولك: «إذا كسبت الدرهم فأنفق الدرهم» فالثاني هو الأوّل. و نحو هذا ما قال الزجّاج: إنّه ذكر العسر مع الألف و اللام ثمّ ثنّىٰ ذكره فصار المعنى إنّ مع العسر يسرين». مجمع البيان، ج ١٠، ص ٣٩٠.

و انظر اعتراض ابن هشام و غيره عليه في مغني اللبيب (ج ٢، ص ٧٣١)، الباب السادس «في التحذير من أُمور اشتهرت بين المعربين و الصواب خلافها».

٣. في المطبوع: - «أن».

٤. في المطبوع: «إنّ مع».

٥. قال الفخر الرازيّ: «لأنّ لام الجنس قد تكون لتعريف الماهيّة كما قد تكون لتعريف المعهود السابق، و بتقدير أن تكون للمعهود السابق فيمكن أن يكون المعهود السابق هو الصلاة التي ↔

تَعالىٰ أن يُبيِّنَ أنّ العُسرَ و اليُسرَ لا يَفترِقانِ.

فإذا[1] **قيلَ**: فما الوجهُ في التكرارِ، إذا لَم تَذهَبوا إلىٰ حُسنِ التأكيدِ؟

١٢٨ **قُلنا**: الوجهُ في ذلكَ[2] هو الوجهُ فيما تَكرَّرَ مِن القُرآنِ في سورةِ الرحمنِ و المُرسَلاتِ و غيرِهما، و قد ذَكرنا في كِتابِ «الغُرَرِ» الوجوهَ المُختَلِفةَ فيه[3].

↔ تناولها الأمر الأوّل و يمكن أن تكون صلاة أُخرىٰ تقدّم ذكرها، و إذا كان كذلك بقي العطف سليماً عن المعارض». المحصول، ج ٢، ص ١٥٣.

١. في المطبوع: «فإن».

٢. في المطبوع: + «التكرار».

٣. الغرر و الدرر أو ما يسمّى بأماليّ المرتضىٰ (ج ١، ص ٨٦ و ٨٨)، المجلس التاسع في حكمة التكرار في بعض السور.

فَصلٌ

في الأمرَينِ المعطوفِ أحَدُهما علَى الآخَرِ

اِعلَمْ أنّ الصحيحَ أنّ قولَ القائلِ: «اِضرِبْ و اضرِبْ» يَقتَضي أنّ الضربَ الثانيَ غيرُ الأوّلِ، و كُلُّ شَيءٍ دَلَّلنا به علىٰ أنّ الأمرَ إذا تَكرَّرَ مِن غيرِ حرفِ العَطفِ اقتَضىٰ أنّ الثانيَ غيرُ الأوّلِ هو دَلالةٌ في هذا المَوضعِ[1].

و هاهُنا مَزيّةٌ لَيسَت هُناكَ و هي حَرفُ العَطفِ، لأنّ الشيءَ لا يُعطَفُ علىٰ نفسِه[2] و إنّما يُعطَفُ علىٰ غيرِه، و لذلكَ فارَقَ النعتُ و الصفةُ العطفَ[3].

---

١. القول بالاستيناف عُدّ ممّا لا خلاف فيه، و إليه ذهب الباقلّانيّ و القاضي عبد الجبّار، و خالفه شيخه المفيد فيما إذا اتّفقا في الصورة، و حكى الزركشيّ عن بعضهم حكاية عدم الخلاف في العطف «بما إذا لم يكن فيه لام التعريف، فإن كانت مثل «صلّ ركعتين و صلّ ركعتين» قال فاختلفوا فيه فقيل يُحمل على الاستئناف، و قيل بالوقف؛ لأنّ العطف يقتضي المغايرة و الألف و اللام تقتضي الاتّحاد». انظر: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٤٢؛ التذكرة، ص ٣٠؛ المغني، ج ١٧، ص ١٢٨؛ المعتمَد، ج ١، ص ١٧٣؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ٢١٧، إحكام الفصول، ج ١، ص ٢١٧.

و للمزيد من التفاصيل راجع: الإحكام للآمديّ، ج ٢، ص ١٨٥؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ١٢٥. و قد عُدّ البحثان بحثاً واحداً عند كثير من الأُصوليّين كالباقلّانيّ و القاضي عبد الجبّار و أبي الحسين البصريّ و الشيخ الطوسيّ و الآمديّ و غيرهم، فليراجع المصادر المتقدّمة.

٢. حكاه الباقلّانيّ عن أهل اللغة في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٤٢، و استدلّ به القاضي عبد الجبّار في المغني، ج ١٧، ص ١٢٨.

٣. في «ألف، ش»: «للعطف».

و لَيسَ يَقدَحُ فيما ذَكرناه قولُ الشاعرِ:

إلَى المَلِكِ القَرْمِ و ابنِ الهُمامِ و لَيثَ الكَتيبةِ في المُزدَحَمْ[١]

و الصفاتُ راجعةٌ إلىٰ موصوفٍ واحدٍ مع العطفِ؛ لأنّهم أَجرَوا اختلافَ

١٢٩ الصفاتِ في جوازِ عطفِ بعضِها علىٰ بعضٍ مَجرَى اختلافِ الموصوفَينِ.

[أقسامُ الأمرِ المعطوفِ و أحكامُها]

و اعلَمْ أنّ المعطوفَ علىٰ غيرِه لا يَخلو مِن أن يَكونَ مِثلَه، أو خِلافَه، أو ضِدَّه[٢].

فإن كانَ خِلافَه فلا شُبهةَ في اختلافِ الفائدةِ، نَحوُ قولِه تَعالىٰ: ﴿**أقيمُوا الصَّلاٰةَ وَ آتُوا الزَّكاٰةَ**﴾[٣]، و عَطفِ أعضاءِ الطهارةِ بعضِها علىٰ بعضٍ[٤].

و إن كانَ المعطوفُ ضِدَّ المعطوفِ عليه فإن كانَ الوقتانِ مُختَلِفَينِ حُمِلَ كُلُّ واحدٍ منهما علىٰ مُقتَضاه في وقتِه، و إن كانَ الوقتُ واحداً فلا يَصِحُّ التكليفُ إلّا علىٰ جهةِ التخييرِ.

و إذا كانَ المعطوفُ مِثلاً للمعطوفِ عليه ـ و هو المُشتَبِهُ ـ فالظاهرُ أنّ الثانيَ غيرُ

---

١. البيت أنشده الفرّاء من غير نسبة في معاني القرآن، ج ١، ص ١٠٥، قال البغداديّ: «القرم السيّد، و الهمام الملك العظيم الهمّة و السيّد الشجاع السخيّ، و الكتيبة الجيش... و المزدحَم محلّ الازدحام». و «ليث الكتيبة» منصوب على المدح. راجع: الأماليّ للشريف المرتضىٰ، ج ١، ص ١٤٦؛ خزانة الأدب، ج ١، ص ٤٥١.

٢. كما في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ١٤٥ ـ ١٤٦. و حكىٰ أبو الحسين التقسيم بتفصيل أكثر و جعل المقسم الأمر الوارد عقيب الأمر بحرف عطف و بغير حرف عطف، و الظاهر أنّه أخذه من القاضي عبد الجبّار. راجع: المعتمَد، ج ١، ص ١٧٣ ـ ١٧٧.

٣. في عدّة آيات، منها البقرة (٢): ٤٣.

٤. أي في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**﴾. سورة المائدة (٥): ٦.

الأوّلِ، علىٰ ما ذَكرناه، فإن كانَ المعطوفُ يَقتَضي بعضَ ما دَخَلَ تحتَ المعطوفِ
عليه نَظَرْنا[١] فإن كانَ ذلكَ ممّا يَجوزُ إفرادُه بالذكرِ علىٰ جهةِ التعظيمِ و التفخيمِ،
كإفرادِ جَبرَئيلَ و ميكائيلَ ممّن ذُكِرَ مِن المَلائكةِ[٢] عليهم السلامُ[٣] و الصلاةِ الوسطىٰ
عن ذِكرِ باقي الصلَواتِ[٤]، احتَمَلَ الكلامُ أن يَكونَ الأوّلُ علىٰ عمومِه وَ الثاني أُفرِدَ ١٣٠
تعظيماً. و إن كان التعظيمُ غيرَ لائقٍ بالمَوضعِ نَظَرْنا فإن كانَ المعنىٰ يُمكِنُ فيه
التكرارُ، كقَولِ القائلِ: «اِضرِبِ القومَ الذينَ فيهم زَيدٌ و اضرِبْ زَيداً»، فيُحمَلُ
الأوّلُ علىٰ عمومِه و الثاني علىٰ تَكرُّرِ بعضِه و هو ضَربُ زَيدٍ، و إن كانَ ذلكَ ممّا لا
يُمكِنُ فيه التكرارُ، كالعَتاقِ إذا قالَ: «قد أعتَقتُ جميعَ عَبيدي و أَعتَقتُ فُلاناً»،
و يَذكُرُ واحداً مِن جُملةِ العَبيدِ، ففي هذا المَوضعِ يَجِبُ حَملُ الثاني علىٰ ما تَناوَلَه
و هو عِتقُ العبدِ المخصوصِ و الأوّلِ علىٰ أنّ المُرادَ به جماعةُ العَبيدِ سِوَى العبدِ
المُفرَدِ[٥] بالذكرِ، لأجلِ أنّ العَطفَ يَقتَضي تَغايُرَ ما عُطِفَ به لِما عُطِفَ عليه. و إن
كانَ المعطوفُ به أعَمَّ مِن المعطوفِ عليه احتَمَلَ مِن القِسمةِ ما ذَكرناه في
المعطوفِ به إذا كانَ أخَصَّ، فليُتأمَّلْ ذلكَ.

---

١. في المطبوع: «نظر».
٢. في «ألف، ب، ج، ص»: + «عن ذكر الملائكة».
٣. في قوله تعالىٰ: ﴿مَنْ كانَ عَدُوًّا لِلّٰهِ وَ مَلائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْريلَ وَ ميكالَ﴾. البقرة (٢): ٩٨.
٤. في قوله تعالىٰ: ﴿حافِظُوا عَلَى الصَّلَوٰاتِ وَ الصَّلاةِ الْوُسْطىٰ﴾. البقرة (٢): ٢٣٨.
٥. في «ألف»: «المنفرد».

فَصلٌ
في[1] الأمرِ هَل يَقتَضي الفَورَ أو التراخيَ؟

اختَلَفَ الناسُ في ذلكَ[2]:

۱۳۱ فذَهَبَ قومٌ إلىٰ أنّ الأمرَ المُطلَقَ يَقتَضي الفَورَ و التعجيلَ و إيقاعَ الفعلِ عَقيبَه[3]، ثُمّ اختَلَفوا فقالَ بعضُهم: متىٰ لَم يُفعَلِ اقتَضىٰ أن يُفعَلَ بَعدَ ذلكَ، و كذلكَ أبَداً حتّىٰ يوقَعَ الفعلُ، و فيهم مَن لَم يوجِبْ بالأمرِ إلّا إيقاعَ الفعلِ عَقيبَه فَقَط[4].

---

١. في المطبوع: + «أنّ».

٢. قال الباقلّانيّ: «أوّل ما يجب في هذا الباب أن يقال: إنّ الأمر المختلف في وجوب تعجيل مضمونه أو تأخيره أو جواز الوقف في ذلك إنّما هو الأمر الذي ليس على الدوام و التكرار، و إنّما يكون أمراً بفعل واحد أو جملة من الأفعال، لأنّه قد اتُّفق علىٰ أنّ ما يجب على الدوام و التكرار فإنّه واجب في جميع الأوقات من عقيب الأمر إلىٰ ما بعده». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٠٨.

٣. نُسب القول بالفور إلىٰ أبي حنيفة و مالك و الشافعيّ و أحمد و أصحابهم و الظاهريّة و أصحاب الرأي، و اختاره أبو بكر الصيرفيّ و أبو حامد المروروذيّ و الجصّاص و الشيخ المفيد و الشيخ الطوسيّ. راجع: الفصول للجصّاص، ج ٢، ص ١٠٣؛ أحكام القرآن للجصّاص، ج ٢، ص ٥٥٣؛ التذكرة، ص ٣٠؛ المعتمَد، ج ١، ص ١٢٠؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ٢٨١ و ٢٨٣؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ٢٢٧؛ التبصرة في أُصول الفقه، ص ٥٢؛ البرهان، ص ٧٥؛ أُصول السرخسيّ، ج ١، ص ٢٦؛ الإحكام للآمديّ، ج ٢، ص ١٥٦؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ١٢٧.

٤. حكى القاضي عبد الجبّار و صاحب المصادر و غيره هذا الاختلاف من غير تسمية. و تفصيل ⟺

و قالَ آخَرونَ: إنّ الأمرَ يَقتَضي إيقاعَ الفعلِ مِن غيرِ اختصاصٍ بوقتٍ، فالأوقاتُ المُستَقبَلةُ مُتساويةٌ[1] في إيقاعِه فيها، و هؤلاءِ هُم أصحابُ التراخي[2].

و قال آخَرونَ: الواجبُ علىٰ مَن سَمِعَ مُطلَقَ الأمرِ و لا عَهدَ و لا قَرينةَ و لا دَلالةَ أن يَعلَمَ أنّه مأمورٌ بإيقاعِه، و يَتوقَّفَ في تعيينِ الوقتِ أو التخييرِ فيه علىٰ دَلالةٍ تَدُلُّ[3] علىٰ ذلكَ[4]. . . . .

↔ الخلاف مذكور في بحث تبعيّة القضاء للأداء المذكور آنفاً. راجع: الذريعة، ج ١، ص ٣٤٩، الهامش ٢ و ٣. و انظر: المغني، ج ١٧، ص ١١٩؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ١٢٧.

١. في «ش»: «من الأوقات المستقبلة هي متساوية»، و في المطبوع: «من الأوقات المستقبلة و هي متساوية».

٢. كما نُسب إلى الشيبانيّ و أبي عليّ و أبي هاشم الجبّائيّين و الشافعيّ أيضاً، و اختاره الباقلّانيّ و القاضي عبد الجبّار، و نُسب إلى الشافعيّة و الحنفيّة و المعتزلة و طائفة من الأشعريّة و أكثر المتكلّمين بل الأكثرين. راجع: الجامع الكبير للشيباني، ص ١٤؛ التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٠٨؛ المغني، ج ١٧، ص ١٢٠؛ المعتمَد، ج ١، ص ١٢٠؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ٢٨٢؛ البرهان، ص ٧٥؛ التلخيص للجوينيّ، ج ١، ص ٣٢٢؛ أُصول السرخسيّ، ج ١، ص ٢٦؛ قواطع الأدلّة، ج ١، ص ٧٥.

و لتفصيل المذاهب في التراخي انظر: البحر المحيط، ج ٢، ص ٢١٧.

٣. في «د»: «تدلّه».

٤. القول بالوقف منسوب إلىٰ بعض الشافعيّة و الأشعريّة، و حكى الشيخ الطوسيّ عن أصحاب الوقف أنّهم «اختلفوا، فمن أجاز منهم تأخير البيان عن حال الخطاب في المجمل قال: متىٰ لم يدلّ دليل في حال الخطاب علىٰ أنّه أراد الفعل في الثاني قطعت علىٰ أنّه غير مراد فيه و توقّفت في الثالث و الرابع و ما زاد عليه، و كذلك إذا جاء الوقت الثاني و لم يبيّن له أنّه مراده في الثالث قطعتُ علىٰ أنّه غير مراد فيه، ثمّ علىٰ هذا التدريج، هذا الذي اختاره سيّدنا المرتضىٰ رحمه اللّه». و نسب صاحب المصادر إلىٰ السيّد المرتضىٰ أنّه «ذهب إلىٰ الوقف من جهة اللغة، و أمّا من حيث عرف الشرع فإنّه عنده علىٰ الفور»، و الظاهر أنّ النسبة غير دقيقة؛ راجع: كلام السيّد ↔

و هو الصحيحُ[١].

و الدلالةُ عليه أنّ اللفظَ خالٍ مِن توقيتٍ لا بتعيينٍ و لا تخييرٍ، و لَيسَ يَجوزُ أن يُفهَمَ مِن اللفظِ ما لا يَتناوَلُه، كَما لا يَجوزُ أن يُفهَمَ منه الأماكنُ و الأعدادُ و كُلُّ شَيءٍ لَم يَتناوَلْه لفظُ الأمرِ[٢].

١٣٢ و أيضاً فلا خِلافَ في أنّ الأمرَ قد يَرِدُ في القُرآنِ و استعمالِ أهلِ اللغةِ و يُرادُ به تارةً الفَورُ و أُخرَى التراخي، و قد بيّنّا أنّ ظاهرَ استعمالِ اللفظةِ في شَيئَينِ يَقتَضي أنّها حقيقةٌ فيهما و مُشتَرَكةٌ بَينَهما[٣].

و أيضاً فإنّه يَحسُنُ بِلا شُبهةٍ أن يَستَفهِمَ المأمورُ مع فَقدِ العاداتِ و الأماراتِ هَل أُريدَ منه التعجيلُ أو التأخيرُ؟ و الاستفهامُ لا يَحسُنُ إلّا مع احتمالِ اللفظِ و اشتراكِه. و دَفعُ حُسنِ الاستفهامِ هاهُنا كدَفعِه[٤] في كُلِّ مَوضعٍ[٥].

و أيضاً فإنّه يَحسُنُ بغَيرِ إشكالٍ أن يُتبِعَ القائلُ قولَه: «قُمْ» و ما أشبَهَ ذلك مِن

⇔ في نهاية هذا الفصل، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

و هناك تفسيران آخران للوقف حكاهما الجوينيّ. راجع: العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ٢٨٢؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ٢٢٦؛ البرهان، ص ٧٥؛ أُصول السرخسيّ، ج ١، ص ٢٦؛ نهاية الوصول، ج ١، ص ٤٥١؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ١٢٩.

١. في حاشية «ألف»: «مذهبه قدّس سرّه الاشتراك في اللغة».

٢. حكاه القاضي أبو يعلىٰ في العُدّة، ج ١، ص ٢٨٩ في أدلّة القائلين بالتراخي، ثمّ ردّ عليه بأنّ النهي لا يختصّ بمكان مع أنّه يختصّ بزمان و هو عقيب النهي.

٣. استدلّ بمثله الفخر الرازيّ ثمّ قال: «فلا بدّ من جعله حقيقة في القدر المشترك بين القسمين؛ دفعاً للاشتراك و المجاز». المحصول، ج ٢، ص ١١٤. و مثله العلّامة الحلّيّ في نهاية الوصول، ج ١، ص ٤٥٢.

٤. في «ألف، ب، س، ص»: «و من دفع حسن الاستفهام هاهنا كدافعه».

٥. حكاه القاضي أبو يعلىٰ في العُدّة، ج ١، ص ٢٨٨، ثمّ ردّ عليه.

الأمرِ أن يَقولَ: «الساعةَ» و «في الثاني» أو بأن يَقولَ: «متىٰ شئتَ»، فلَو كانَ اللفظُ موضوعاً لفَورٍ أو تَراخٍ لَما حَسُنَ ذلكَ، و لَكانَ ذِكرُه عبثاً و لغواً[١].

[أدلّةُ القائلينَ بالفَورِ و الردُّ عليها]

و قد استَدَلَّ مَن ذَهَبَ إلَى الفَورِ بأشياءَ:

أوّلُها: أنّ الأمرَ قد اقتَضىٰ وجوبَ الفعلِ، و تجويزُ تأخيرِه يُلحِقُه بالنوافلِ التي لا يَجِبُ فعلُها[٢].

و ثانيها: أنّ الأمرَ في الشاهدِ يَقتَضي التعجيلَ، بدَلالةِ ذَمِّهم و توبيخِهم مَن أخَّرَ ذلكَ[٣].

و ثالثُها: أنّه لا يَخلو مِن أن يَكونَ لجوازِ تأخيرِه غايةٌ أو لا غايةَ له، و الأوّلُ لا ١٣٣
يَقتَضيه لفظُ الأمرِ، و لا غايةَ تُذكَرُ فيه أَولىٰ مِن غايةٍ، و إن كانَ لا إلىٰ غايةٍ فالمُكلَّفُ لا يَكونُ أبَداً مُفرِّطاً، و هذا يَقتَضي إخراجَه مِن كَونِه واجباً[٤].

---

١. قال العلّامة الحلّيّ: «يحسن تقييده بكلّ منهما من غير نقض و لا تكرار». نهاية الوصول، ج ١، ص ٤٥٢. و حكاه أبو يعلىٰ ثمّ ردّ عليه في العُدّة، ج ١، ص ٢٩٢.

٢. الفصول، ج ٢، ص ١٠٧. و حكاه في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢١٣، و مثله في المعتمَد، ج ١، ص ١٢٤، ثمّ أجابا عنه.

٣. و في العُدّة لأبي يعلىٰ تقرير الدليل هكذا: «إنّ الأمر المطلق في الشاهد يقتضي التعجيل، و هو الواحد منّا إذا أمر عبده بفعل فأخّره، فإنّه يحسن توبيخه، كذلك حكم الأمر في الغائب». العُدّة، ج ١، ص ٢٨٦.

٤. استدلّ به الجصّاص في الفصول، ج ٢، ص ١٠٧، و أبو يعلىٰ في العُدّة، ج ١، ص ٢٨٣، و حكاه الباقلّانيّ و استشكل عليه تفصيلاً في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٦؛ و مثله أبو الحسين في المعتمَد، ج ١، ص ١٢٨. و قال الجوينيّ بعد حكاية الدليل و الجواب عنه: «هذا من أعظم شُبه القوم، و قد زلّ في الانفصال عنها معظم الصائرين إلى التراخي». التلخيص، ص ٣٣٢.

و **رابعُها**: أن يَحمِلوا مُقتَضَى الأمرِ علىٰ مُقتَضَى الإيقاعاتِ ـ مِن طلاقٍ و عَتاقٍ و تمليكٍ و غيرِ ذلكَ ـ في اقتضاءِ الفَورِ و التعجيلِ[١].

و **خامسُها**: أنّ الإيجابَ بالأمرِ يَقتَضي فعلاً واحداً، و قد ثَبَتَ بالدليلِ العقليِّ أنّ أفعالَ العبادِ لا يَصِحُّ فيها التقديمُ و التأخيرُ، فيَجِبُ أن يَكونَ المُرادُ أن يُفعَلَ عَقيبَه لِيَكونَ الفعلُ واحداً[٢]. و يُقوّي ذلكَ أنّ الفعلَ إذا عَلِمنا كَونَه واحداً و اتَّفَقوا علىٰ أنّ المفعولَ عَقيبَه مُرادٌ و صَلاحٌ، فيَجِبُ حَملُ الخِطابِ عليه[٣].

و **سادسُها**: أنّ القولَ بالتراخي و التخييرِ يَقتَضي إثباتَ بَدَلٍ له؛ لأنّه إذا خَرَجَ مِن كَونِه واجباً مُضيَّقاً فلابُدَّ مِن بَدَلٍ، و لا دليلَ علىٰ وجوبِ هذا البَدَلِ مِن جهةِ الأمرِ و الإيجابِ، فيَجِبُ بُطلانُ التخييرِ، و لا قولَ بَعدَ ذلكَ إلّا القولُ بوجوبِه عَقيبَه[٤].

١٣٤ و **سابعُها**: طريقةُ الاحتياطِ، و أنّها في الفَورِ دونَ التراخي[٥].

و **ثامنُها**: قولُه تَعالىٰ: ﴿وَ سارِعُوا إِلىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾[٦]. و قولُه سُبحانَه: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ﴾[٧] و ما رُويَ عنه عليه السلام مِن قولِه: «مَن نامَ عن صَلاةٍ أو

---

١. في حاشية «ألف»: «حاصلة أنّ الإيقاعات كالطلاق و العتاق و نحوها تقتضي النور به، فكذا الأمر بجامع الإنشاء». و استدلّ الجصّاص بمثله في الفصول، ج ٢، ص ١٠٦؛ و أبو يعلىٰ في العُدّة، ج ١، ص ٢٨٧. و حكاه في المعتمَد، ج ١، ص ١٢٢ و أجاب عنه.

٢. في حاشية «ألف»: «إذ لو لم يكن الواجب الفعل عقيب الأمر بل كان التأخير جائزاً لم يكن الفعل الواجب واحداً بل كان عبارة عن أشخاص متعدّدة».

٣. حكاه القاضي في التقريب و الإرشاد (ج ٢، ص ٢١٤)، ثمّ استشكل عليه.

٤. حكاه الباقلّانيّ و الجوينيّ و أجابا عنه. التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٢٠؛ التلخيص، ج ١، ص ٣٤٠.

٥. الفصول، ج ٢، ص ١٠٧. و حكاه أبو الحسين مستشكلاً عليه في المعتمَد، ج ١، ص ١٢٦.

٦. آل عمران (٣): ١٠٣. و استُدلّ بها في الإحكام لابن حزم، ج ٣، ص ٤٥.

٧. البقرة (٢): ١٤٨، المائدة (٥): ٤٨. و تمسّك بها الجصّاص في الفصول، ج ٢، ص ١٠٩. و للمزيد من الآيات التي تمسّك بها القائلون بالفور راجع: الواضح لابن عقيل، ج ٣، ص ١٩.

نَسيَها فليُصَلِّها إذا ذَكرَها فذلكَ وقتُها»[١]، فنَبَّهَ عليه السلام بـذلكَ عـلىٰ أنّ وقتَ المأمورِ به هو عَقيبَ الأمرِ[٢].

فيُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به أوّلاً: لَيسَ القولُ بجوازِ التأخيرِ مُلحِقاً للواجبِ بالنفلِ؛ لأنّه و إن جازَ تأخيرُه فلابُدَّ مِن عَزمٍ علىٰ أدائه مُستَقبَلاً، و وجوبُ هذا العَزمِ عليه إذا لَم يَفعَلْه مُميِّزٌ له مِن النافلةِ؛ لأنّ النافلةَ يَجوزُ تأخيرُها بِـلا بَـدَلٍ هـو العَـزمُ، و الواجبُ لا يَجوزُ تأخيرُه إلّا ببَدَلٍ هو العَزمُ[٣].

فإن قيلَ: هذا يَقتَضي إثباتَ بَدَلٍ بغَيرِ دليلٍ[٤].

قُلنا: إذا عَلِمنا بالدليلِ أنّ الآمِرَ الموجِبَ للفعلِ لَم يُرِدِ الفَورَ و إنّما أرادَ التراخيَ و التخييرَ، فلابُدَّ مع التخييرِ مِن إثباتِ هذا البَدَلِ، فما أثبتناه إلّا بدَليلٍ. و إنّما يَستَمِرُّ

---

١. الحديث ورد باختلاف يسير في الألفاظ في المدوّنة الكبرىٰ، ج ١، ص ١٣٠؛ الموطّأ، ج ١، ص ١٤؛ المسند للشافعيّ، ص ١٦٦؛ الرسالة، ص ٣٢٤؛ مصنّف عبد الرزّاق، ج ١، ص ٥٨٧؛ ج ٢، ص ٣؛ سنن الدارِميّ، ج ١، ص ٢٨٠؛ صحيح البخاريّ، ج ١، ص ١٤٨؛ صحيح مسلم، ج ٢، ص ١٣٨ و ١٤٢؛ سنن أبي داود، ج ١، ص ١٠٧؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٢٢٧ و ٢٢٨؛ سنن الترمِذيّ، ج ١، ص ١١٤؛ عوالي اللآلي، ج ١، ص ١١٦ و ٢٠١؛ و عنه مستدرك الوسائل، ج ٦، ص ٤٣٠.

و نصّ ما حكاه السيّد لم نجده في المصادر المتقدّمة عليه إلّا في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٢٧٣.

٢. استدلّ به الجصّاص في الفصول، ج ٢، ص ١٠٨.

٣. حكاه أبو الحسين عن شيوخه في المعتمَد، ج ١، ص ١٢٥، ثمّ تعرّض لمسألة العزم تفصيلاً في ص ١٢٩ إلىٰ ١٣٣. و نسب الجوينيّ القول بالعزم إلى الباقلّانيّ ثمّ ناقشه في البرهان، ص ٧٧ ـ ٧٨. هذا و قد عكس بعضهم فاستدلّ بوجوب العزم على القول بالفور. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢١٦؛ العُدّة لأبي يعلى، ج ١، ص ٢٨٥؛ التبصرة، ص ٥٥؛ التلخيص، ص ٣٣٧.

٤. المعتمَد، ج ١، ص ١٢٩.

١٣٥ وجوبُ هذا الكلامِ علىٰ مَن ذَهَبَ إلىٰ أنّ مُطلَقَ الأمرِ بظاهرِه يَقتَضي التراخيَ مِن غيرِ دليلٍ مُنفَصِلٍ، فأمّا مَن قالَ أنّ مُطلَقَ الأمرِ مُحتَمِلٌ للأمرَينِ احتمالاً واحداً، و أنّه متىٰ قُطِعَ علىٰ أحَدِهما فبدَليلٍ مُنفَصِلٍ، فلا يَلزَمُه هذا الكلامُ.

فإن قيلَ: فمِن أينَ[1] إذا ثَبَتَ أنّه لا بُدَّ مِن بَدَلٍ، فإنّ البَدَلَ هو العَزمُ؟

قُلنا: إذا ثَبَتَ وجوبُ البَدَلِ، فبالإجماعِ يُعلَمُ أنّه العَزمُ، لأنّ كُلَّ مَن أثبَتَ بَدَلاً لَم يُثبِتْ سِوَى العَزمِ.

و أيضاً فإنّ العَزمَ علَى الفعلِ[2] في العقولِ هو البَدَلُ عن كُلِّ واجبٍ تأخَّرَ، نَحوُ قضاءِ الدَّينِ و سائرِ وجوهِ التصرُّفاتِ[3]؛ لأنّه لَو خَلا مِن الفعلِ الواجبِ لِعارِضٍ و خَلا مِن العَزمِ علىٰ أدائه مُستَقبَلاً، لَكانَ مَلوماً مذموماً.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثانياً: إنّا لا نُسلِّمُ لكم في الشاهدِ ما ادَّعَيتموه، لأنّه قد
١٣٦ يؤمَرُ في الشاهدِ بما يَكونُ علَى التراخي كَما يؤمَرُ بما يَكونُ علَى الفَورِ، فإذا حُمِلَ علَى الفَورِ أو التراخي فبعادةٍ أو دَلالةٍ أو أمارةٍ، و كلامُنا في مُطلَقِ الأمرِ و مُجرَّدِه.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثالثاً: مِن أين قُلتم: إنّه إذا جازَ تأخيرُه مِن غيرِ غايةٍ معلومةٍ مضروبةٍ يَنتَهي جوازُ التأخيرِ إليها، أنّ ذلكَ يُلحِقُه بالنافلةِ؟ أوَ لَيسَ قد مضىٰ أنّ النافلةَ يَجوزُ تأخيرُها بِلا غايةٍ و لا بَدَلٍ عنها يَجِبُ عليه فعلُه، و أنّ الواجبَ علَى التراخي لا يَجوزُ تأخيرُه إلّا ببَدَلٍ؟ و هذا كافٍ في الفَرقِ بَينَ الواجبِ و النفلِ[4]. و لَيسَ يَمتَنِعُ أن يَستَمِرَّ تكليفُ المُكلَّفِ ـ علىٰ ما ذَكرناه ـ فيَكونَ مُكلَّفاً

---

١. في حاشية «ألف»: + «أنّه».

٢. في «ش» و المطبوع: - «على الفعل».

٣. في غير «ش» و المطبوع: «الإنصاف».

٤. حكاه في المعتمَد، ج ١، ص ١٢٥ عن شيوخه.

أن يَفعَلَ الفعلَ أو العَزمَ علىٰ أدائه مُستَقبَلاً، فإن أخَّرَ الفعلَ و فَعَلَ العَزمَ علىٰ أدائه مُستَقبَلاً فلا يَستَحِقُّ ذَمّاً و تكليفُ الفعلِ في المُستَقبَلِ ثابتٌ عليه، و إن فَعَلَ الفعلَ سَقَطَ وجوبُ العَزمِ؛ لأنّ مِن حَقِّ العَزمِ أن لا يَكونَ بَدَلاً إلّا بشَرطِ بقاءِ الوجوبِ في الفعلِ. و إنّما يَستَحِقُّ المُكلَّفُ الذمَّ إذا لَم يَكُن[1] يَفعَلُ الفعلَ الواجبَ و لا العَزمَ علىٰ أدائه مُستَقبَلاً[2].

و قد ذَهَبَ قومٌ إلىٰ أنّ الحَجَّ علَى التراخي[3] و قالوا: إنّ المُكلَّفَ إنّما يَصيرُ ١٣٧
مُفرِّطاً إذا غَلَبَ في ظَنِّه أنّه إن[4] لَم يَحُجَّ فاتَه[5]. و منهم مَن يَقولُ: إذا لَحِقَه مرضٌ فلَم يوصِ به، أو لَم يَستأجِرْ مَن يَحُجُّ عنه، كانَ مذموماً مُفرِّطاً[6].

و اعلَمْ أنّه لا يَجوزُ أن يَثبُتَ استحقاقُ الذمِّ فيمن لا يَفعَلُ الحَجَّ مع تكامُلِ شروطِه إلّا و يَجعَلُ له في الوجوبِ وقتاً أو غايةً، و لا بُدَّ مِن كَونِهما معلومَينِ، لأنّه لا يَجوزُ أن يؤاخَذَ المُكلَّفُ بأن لا يَفعَلَ فعلاً و مع ذلكَ يَجوزُ له أن يؤخِّرَه أبَداً، و المرضُ أو الضعفُ رُبَّما كانا سبباً لغلبةِ الظنِّ للموتِ، و هذه غايةٌ مُتميِّزةٌ[7]،

١. في «ألف، ب، ج، س، ص»: - «يكن».
٢. أجاب الشيرازيّ بمثل هذا الجواب و غيره؛ راجع: التبصرة، ص ٥٨.
٣. نُسب إلىٰ جابر و ابن عبّاس و أنس، و هو مذهب الشافعيّ و أصحابه و أحمد علىٰ رواية. انظر: الحاوي الكبير، ج ٤، ص ٢٤؛ اختلاف الأئمّة العلماء، ج ١، ص ٢٧٦؛ المغني لابن قدامة، ج ٣، ص ٢٣٢.
٤. في «ألف»: «لو».
٥. راجع: الحاوي الكبير، ج ٤، ص ٢٦؛ بحر المذهب، ج ٣، ص ٣٧٩؛ المجموع، ج ٧، ص ١١٠. و انظر: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٢٦؛ المغني، ج ١٧، ص ١٢٢.
٦. انظر: العزيز في شرح الوجيز، ج ٣، ص ٢٩٦.
٧. في «د»: «مميّزة».

فيَجوزُ أن تُجعَلَ سبباً لاستحقاقِ الذمِّ بتَركِ الحَجّ. و قد يَجوزُ أيضاً أن يُحمَلَ الوعيدُ الواردُ في تَركِ الحَجِّ علىٰ مَن تَرَكَه و تَرَكَ العَزمَ علىٰ أدائه مُستَقبَلاً، أو يَكونَ مُتوجِّهاً إلىٰ مَن غَلَبَ علىٰ ظَنِّه فَوتُه بالموتِ إمّا لمرضٍ أو ضَعفٍ[١]، و أمّا مع غيرِ هذه الوجوهِ المتميِّزةِ و أمثالِها فلا يَجوزُ أن يَلحَقَ به الوعيدُ و يَستَحِقَّ الذمَّ.

١٣٨ **و قولُ** مَن يَقولُ مِن الفقهاءِ: إنّ المُكلَّفَ يَكونُ مُفرِّطاً في الحَجِّ إذا ماتَ، و يَقولُ: بمَوتِه يَتبيَّنُ لي ذلكَ مِن غيرِ بيانِ وقتٍ أو غايةٍ[٢]، **غيرُ مُحصَّلٍ**؛ لأنّ الموتَ لا يَجوزُ أن يَكونَ شرطاً في تكليفِ المُكلَّفِ و لا الحُكمِ بتقصيرِه، و إنّما يَنبَغي أن يَتميَّزَ للمُكلَّفِ الشرطُ الذي يَتضيَّقُ به الفعلُ عليه، و لا مَنفَعةَ له في أن يَتميَّزَ لغَيرِه أو بَعدَ موتِه.

و لَيسَ يُشبِهُ هذا ما لا يَزالونَ يَقولونَه مِن أنّه إذا جازَ أن يُكلَّفَ المُجاهِدُ الرميَ بشَرطِ أن لا يُصيبَ مُسلِماً، و إن لَم يَتميَّزْ له ذلك، جازَ ما قُلناه، و ذلكَ أنّ المُجاهِدَ لَم يُكلَّفِ الرميَ بالشرطِ الذي ذَكروه؛ فإنّه مجهولٌ له غيرُ معلومٍ، و إنّما أُمِرَ أن يَرميَ مع غلبةِ ظَنِّه أنّه يُصيبُ الكافرَ دونَ المُسلِمِ، و هذا شَرطٌ مُتميِّزٌ له معلومٌ. و هذا هو الجوابُ عن قولِهم: «إنّ الإمامَ كُلِّفَ التعزيرَ بشَرطِ السلامةِ، و كذلكَ المؤدِّبُ»، فلا معنىٰ لإعادتِه.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به رابعاً: هذه العقودُ و الإيقاعاتُ إنّما عَلِمنا في أحكامِها أنّها علَى الفَورِ بدَليلِ الشرعِ، و لَولاه لَما عَلِمناه، و نَحنُ لا نُنكِرُ القولَ بالفَورِ بدَلالةٍ

---

١. انظر: الحاوي الكبير، ج ٤، ص ٢٤؛ تذكرة الفقهاء، ج ٧، ص ١٨.

٢. نُسب إلى الشيبانيّ، و حُكي عن أصحاب مالك و غيرهم من أهل المدينة. راجع: أُصول السرخسيّ، ج ١، ص ٤٣؛ الكافي لابن عبد البرّ، ص ١٤٣. و انظر: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٢٥.

مُنفَصِلةٍ عن إطلاقِ الأمرِ.

و أيضاً فهذا قياسٌ، و القياسُ في مِثلِ هذا الأصلِ لا يَسوغُ.

و أيضاً فإنّ أحكامَ العقودِ و الإيقاعاتِ لَيسَت بأفعالٍ، و إنّما هي أحكامٌ، و الأمرُ ١٣٩
يَقتَضي فعلاً، و إنّما يَطلُبُ وقتاً لِما هو فعلٌ.

و أيضاً فإنّ الأمرَ له دَلالةُ وجوبِ الفعلِ و لَيسَ بسببٍ فيه، و الإيقاعاتُ و العقودُ أسبابٌ في هذه الأحكامِ، و مع وجودِ السببِ لا بُدَّ مِن حصولِ المُسبَّبِ، و لَيسَ كذلكَ الدلالةُ.

و أيضاً فإنّ العقودَ إنّما اقتَضَت الفَورَ لأنّ الثمَنَ بإزاءِ المُثمَنِ، و مِلكُ أحَدِهما في الحالِ يَقتَضي مِلكَ الآخَرِ عَيناً كانَ أو دَيناً، و مِثلُ ذلكَ لَيسَ بموجودٍ في مُقتَضى الأمرِ[١].

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به خامساً: لَيسَ يَجِبُ إذا كانَ الفعلُ واحداً أن يَبطُلَ التراخي و التخييرُ؛ لأنّ مَن يَذهَبُ إلىٰ ذلكَ يَجعَلُ الفعلَ واحداً و إن كانَ مُخيَّراً في أوقاتِه، و صورةُ الفعلِ إذا كانَت معلومةً للمُكلَّفِ صَحَّ أن يُقالَ له: «اِفعَلْ ما له هذه الصورةُ مَرّةً واحدةً»؛ و لهذا يَقولُ[٢]: إنّ المُكلَّفَ أُمِرَ بصلاةِ الظُهرِ مَرّةً واحدةً في الوقتِ الموسَّعِ، و لا يَلزَمُ أن يَكونَ قد كُلِّفَ صَلَواتٍ كثيرةً في ذلكَ الوقتِ.

فأمّا قولُهم: «إنّهم اتَّفَقوا علىٰ أنّ المفعولَ عَقيبَه مُرادٌ و صَلاحٌ» فغَلَطٌ؛ لأنّ مَن ١٤٠
يَذْهَبُ إلىٰ وجوبِ الوقفِ[٣] مع الإطلاقِ لا يوافِقُ علىٰ ذلكَ.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به سادساً: هذا الطعنُ إنّما يَتوجَّهُ إلىٰ مَن حَمَلَ الأمرَ

---

١. و ناقش أبو الحسين في الأجوبة كلّها. راجع: المعتمَد، ج ١، ص ١٢٢ ـ ١٢٤.

٢. في «ألف، س»: «نقول».

٣. في «ألف، ب، ج، د، ص»: «الوقت».

المُطلَقَ علَى التراخي مِن غيرِ دليلٍ مُنفَصِلٍ، فأمّا مَن ذَهَبَ إلَى الوقفِ و لَم يُثبِتْ فَوراً و لا تَراخياً إلّا بدَليلٍ مُنفَصِلٍ، فالطعنُ لا يَتوجَّهُ عليه.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به سابعاً: الاحتياطُ إنّما يَكونُ فيما لا يَقتَضي فعلاً قَبيحاً يَقَعُ مِن الفاعلِ، و قد بيّنّا في «مسألةِ وجوبِ الأمرِ» في هذه الطريقةِ ما فيه كِفايةٌ[1].

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثامناً: أمّا قولُه تَعالىٰ: ﴿**سارِعُوا إلىٰ مَغْفِرَةٍ**﴾[2] فهو مَجازٌ مِن حَيثُ ذَكرَ المَغفِرةَ و أرادَ ما يَقتَضيها[3]، و مُجمَلٌ مِن حَيثُ كانَ مَبنيّاً علىٰ كَيفيّةِ وجوبِ الواجباتِ مِن[4] فَورٍ أو تَراخٍ؛ لأنّا إنّما نَتقرَّبُ إلَى اللّٰهِ تَعالىٰ بأن نَفعَلَ ما أوجَبَه علينا أو نَدَبَنا إلىٰ فعلِه بأن نَفعَلَه علىٰ ذلك الوجهِ، و في الوقتِ الذي عُلِّقَ به. فلا دَلالةَ فيه للمُخالِفِ. و كذلكَ قولُه سُبحانَه: ﴿**فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ**﴾[5].

١٤١ علىٰ أنّ الفَزَعَ إلىٰ هذه الآياتِ تسليمٌ لِما نُريدُه مِن أنّ مُقتَضَى الأمرِ في الوضعِ لا يَدُلُّ علىٰ ذلكَ، و إنّما يُرجَعُ فيه إلىٰ دليلٍ مُنفَصِلٍ.

و الخبرُ أيضاً المُتضمِّنُ لقَضاءِ الصلاةِ مُختَصٌّ بحُكمِ الصلاةِ، فكَيفَ يُعدّيهِ إلَى الأمرِ و قد بيّنّا أنّ القياسَ في مِثلِ ذلكَ لا يَدخُلُ؟

[أدلّةُ القائلينَ بالتراخي والجوابُ عنها]

فأمّا مَن حَمَلَ الأمرَ المُطلَقَ علَى التراخي قاطِعاً[6]، فالذي يَعتَمِدُه أن يَقولَ: إنّ

---

١. راجع: الذريعة، ج ١، ص ٢٩٠.

٢. آل عمران (٣): ١٠٣.

٣. في حاشية «ألف»: «من الأعمال الصالحة».

٤. في «ألف، ب، ج، د، ص»: «في».

٥. البقرة (٢): ١٤٨.

٦. في «ألف»: + «على ذلك».

الأمرَ المُطلَقَ لا تَوقيتَ فيه، فلَو أرادَ به وقتاً مُعيَّناً لَبيَّنَه. فإذا فَقَدنا البيانَ عَلِمنا أنّ الأوقاتَ في إيقاعِه مُتساويةٌ[1].

و أيضاً: فإنّ لفظَ الأمرِ في اقتضاءِ الاستقبالِ كلَفظِ الخبرِ المُنبئِ عن الاستقبالِ؛ فإذا كانَ قولُنا: «فُلانٌ سَيفعَلُ» لا يُنبئُ عن أقرَبِ الأوقاتِ، فكذلكَ الأمرُ[2].

و أيضاً: فإنّ قولَ القائلِ: «اِضرِبْ زَيداً» إنّما يَقتَضي أمرَه له بأن يَصيرَ ضارِباً مِن غيرِ تعيينٍ، فلَيسَ بعضُ الأوقاتِ أَولىٰ مِن بعضٍ[3].

و أيضاً: فإنّ الأمرَ يَجري مَجرىٰ أن يَقولَ: «هذا الفعلُ مُرادٌ منكم في المُستَقبَلِ، أو واجبٌ عليكم» و معلومٌ أنّه لَيسَ في ذلكَ تعيينٌ لوقتٍ. ١٤٢

فيُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به أوّلاً: هذه الطريقةُ تَقتَضي التوقُّفَ و تَركَ القَطعِ علىٰ فَورٍ أو تَراخٍ؛ لأنّ مع عدم التوقيتِ و التعيينِ أو التخييرِ لَيسَ غيرُ التوقُّفِ[4].

و قولُهم: «لَو أرادَ وقتاً مُعيَّناً لبيَّنَه» يُعكَسُ عليهم فيُقالُ: «و لَو أرادَ تخييراً في الأوقاتِ كُلِّها و أنّها مُتساويةٌ لَبيَّنَه»؛ فمِن أينَ يَجِبُ إذا لَم يُبيِّنِ التعيينَ القطعُ علَى التخييرِ، و لا يَجِبُ إذا لَم يُبيِّنِ التخييرَ أن يُقطَعَ علَى التعيينِ؟

فإن قيلَ: كَيفَ القولُ عندَكم في أمرِ اللّٰهِ تَعالىٰ إذا وَرَدَ مُطلَقاً عارياً مِن التوقيتِ؟

---

١. استدلّ به الباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢١٢. و حُكي في الفصول، ج ٢، ص ١١٣؛ المجزي، ج ١، ص ١١٥؛ المعتمد، ج ١، ص ١٢١؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ٢٨٧؛ التبصرة، ص ٥٣.

٢. حكاه الجصّاص و أبو الحسين و أبو يعلىٰ. انظر: الفصول، ج ٢، ص ١١٢؛ المعتمد، ج ١، ص ١٢١؛ العُدّة، ج ١، ص ٢٨٧.

٣. التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢١٢.

٤. في حاشية «ألف»: «لأنّ التوقّف هو عدم القطع بأحدهما، و الأمر المطلق لا يدلّ علىٰ شيء منهما؛ فيحتمل كلّاً منهما، و هو التوقّف».

قُلنا: يَجبُ إذا خَلا مِن بيانِ توقيتٍ أن يُقطَعَ علىٰ أنّه لَم يُرِدِ الوقتَ الثانيَ مِن غيرِ فَصلٍ؛ لأنّه لَو كانَ مُرادَه لَبَيَّنَه في هذه الحالِ و هي وقتُ الحاجةِ إلَى البيانِ، لأنّ البيانَ لا يَتأخَّرُ عن وقتِ الحاجةِ، و إن جازَ تأخيرُه عن وقتِ الخِطابِ. ثُمّ يُتوقَّفُ

١٤٣ و يُجوَّزُ في الأوقاتِ المُستَقبَلةِ أن يَكونَ مُراداً في كُلِّ وقتٍ منها، إمّا تعييناً أو تخييراً، و يُنتَظَرُ البيانُ عندَ وقتِ الحاجةِ، و كُلَّما صِرنا إلىٰ حالٍ لَم يَرِدْ فيها بيانٌ، عَلِمنا أنّ الفعلَ الموجَبَ علينا لَم يُرَدْ مِنّا في الحال الثانيةِ مِن هذه الحاضِرةِ، للعِلّةِ التي تَقدَّمَ ذِكرُها.

فإن قيلَ: قد اتَّفَقَ الكُلُّ علىٰ أنّا لَو بادَرنا إلَى الفعلِ في الوقتِ الثاني لَكانَ واقعاً مَوقِعَه و مُبرئاً للذمّةِ[1].

قُلنا: إنّما اتَّفَقَ علىٰ ذلكَ أصحابُ الفَورِ و التراخي، فأمّا مَن يَذهَبُ إلَى الوقفِ فلا يوافِقُ عليه، فلا يَنبَغي أن يُدَّعَى الإجماعُ في مَوضِعِ الخِلافِ.

ثُمّ نَقولُ لِمَن قَطَعَ مع الإطلاقِ علَى التراخي: لا بُدَّ مع[2] حَملِكم الأمرَ علَى التراخي مِن إثباتِ بَدَلٍ هو العَزمُ، و إثباتُ بَدَلٍ واجبٍ مِن غيرِ دليلٍ لا يَجوزُ، و صاحبُ الوقفِ إنّما يُثبِتُ هذا البَدَلَ إذا عُلِمَ بدَليلٍ مُنفَصِلٍ أنّ المُرادَ بالأمرِ التخييرُ، فأثبَتَه بدَليلٍ لَيسَ لِمَن قالَ بالتراخي مِثلُه.

١٤٤ **فإن قالوا**: إذا ثَبَتَ وجوبُ الفعلِ، و لَم يَتضمَّنْ لفظُ الأمرِ تعييناً و تَوقيتاً، فلَيسَ غير التخييرِ، و مع التخييرِ لا بُدَّ مِن إثباتِ بَدَلٍ، و لا بَدَلَ إلّا العَزمُ.

قُلنا: قد مضىٰ عَكسُ هذا الاعتبارِ عليكم و قُلنا: اللفظُ خالٍ مِن تخييرٍ بَينَ

---

١. انظر: البحر المحيط، ج ٢، ص ١٢٩.

٢. في «ش» و المطبوع: «من».

الأوقاتِ، فإذا[١] بَطَلَ التخييرُ فلَيسَ إلّا التعيين، و مع التعيينِ فلا بُدَّ مِن القَطعِ علَى الوقتِ الثاني.

و بَعدُ، فأيُّ فَرقٍ بَينَ أن يُثبِتوا بَدَلاً لَيسَ في اللفظِ و بَينَ أن يُثبِتَ القائلونَ بالفَورِ وقتاً مُعيَّناً لَيسَ في اللفظِ؟

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثانياً: هذا الوجهُ لازمٌ لِمَن قالَ بالفَورِ؛ لأنّني ما أظُنُّ أنّهم يَرتَكِبونَ أنّ الخبرَ في اقتضاءِ الفَورِ كالأمرِ، و لا يَلزَمُ أصحابَ الوقفِ؛ لأنّهم يَقولونَ في الخبرِ و الأمرِ قولاً واحداً مِن التوقُّفِ و تَركِ القَطعِ إلّا بدَليلٍ مُنفَصِلٍ.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثالثاً: إنّ الخِلافَ في المثالِ الذي ذَكرتموه قائمٌ، و هو نفسُ المسألةِ، و مَن يَدَّعي الفَورَ يَقولُ: المفهومُ مِن قولِ القائلِ: «اِضرِبْ زَيداً»، أن يَصيرَ ضارباً في الثاني مِن غيرِ تَراخٍ، و مَن يَقولُ بالوقفِ يُسلِّمُ أنّ المُرادَ: «كُن ضارباً» غيرَ أنّه يَتوقَّفُ عن[٢] الحالِ التي يَكونُ فيها بهذه الصفةِ لاحتمالِ اللفظِ و يَتوقَّعُ[٣] الدليلَ. ١٤٥

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به رابعاً: إنّ الكلامَ علىٰ هذا الوجهِ هو الكلامُ علىٰ ما تَقدَّمَه، فلامعنىٰ لإعادتهِ. و لَعَمري إنّه لا توقيتَ في قولِ القائلِ: «هذا الفعلُ واجبٌ مُستَقبَلاً أو مُرادٌ»، و مع عدم التوقيتِ يَجِبُ التوقُّفُ و لا نَقولُ بتخييرٍ و لا فَورٍ، فما في[٤] ذلكَ إلّا ما هو توقيتٌ بغَيرِ دليلٍ.

---

١. في المطبوع: «و إذا».

٢. في «ب، د، ص»: «على».

٣. في «ألف، س»: «توقّع».

٤. في المطبوع: - «في».

فَصلٌ
في حُكمِ الأمرِ إذا تعلَّقَ لفظُه بوقتٍ

اِعلَمْ أنّ القِسمةَ تَقتَضي في هذه المسألةِ ثلاثةَ أقسامٍ:

أحَدُها: أن يَكونَ الوقتُ مُطابِقاً للعبادةِ، و لا يَفضُلَ عليها، و لا تَفضُلَ عنه.

و القِسمُ الثاني: أن يَفضُلَ الوقتُ عن العبادةِ.

و الثالثُ: أن تَفضُلَ العبادةُ عن الوقتِ.

١٤٦ و القِسمُ الأخيرُ لا يَدخُلُ في تكليفِ اللّٰهِ تَعالىٰ؛ لأنّه يَقبُحُ مِن حَيثُ كانَ تكليفاً لِما لا يُطاقُ[١]. فإذا وَجَدتَ الفقهاءَ يَمُرُّ في كلامِهم «وجوبُ ما لا يَصِحُّ أداؤه» فيَجِبُ حَملُه علَى القضاءِ، كَما ذَكروا في الإحرامِ بحِجّتَينِ، و إن لَم يَصِحَّ فعلُهما، فمَن جَعَلَ لهذا الإحرامِ حُكماً قال: إنّه يَتضمَّنُ أداءَ إحدَى الحِجّتَينِ و قضاءَ الأُخرىٰ[٢].

و كذلكَ اختلافُهم فيمن ألزَمَ نفسَه صَومَ يَومٍ يَقدُمُ فيه فُلانٌ؛ فمَن أوجَبَ صحّةَ هذا النذرِ مع قُدومِه و قد مضىٰ مِن النهارِ بعضُه يَجعَلُه سبباً للقضاءِ، و مَن لا

---

١. في البحر المحيط (ج ١، ص ١٦٦): «يجوّزه من يجوّزه، و يمنعه من يمنعه».

٢. إن أحرم بحجّتين أو عمرتين، انعقد بإحداهما و لغت الأخرىٰ عند الشيعة و مالك و الشافعيّ، و قال أبو حنيفة و أبويوسف: ينعقد بهما و عليه قضاء إحداهما. مختصر اختلاف العلماء، ج ٢، ص ١٦٥؛ الخلاف، ج ٢، ص ٣٨٤؛ المبسوط، ج ٤، ص ١١٥؛ المغني لابن قدامة، ج ٣، ص ٢٦٩.

يوجِبُ ذلكَ يُلغيهِ[١].

و مثالُ الوقتِ الموافِقِ بلا زيادةٍ و لا نُقصانٍ إيجابُ صَومِ يَومٍ بعَينِه[٢].

و أمّا القِسمُ الثاني: فإنّ العلماءَ اختَلَفوا علىٰ أقاويلَ ثلاثةٍ[٣]: فمنهم مَن عَلَّقَ الوجوبَ بأوّلِ الوقت دونَ آخِرِه[٤]، و منهم مَن عَلَّقَه بآخِرِه[٥]، و منهم مَن جَعَلَ الوجوبَ مُتعلِّقاً بجميعِ الوقتِ، و أنّ المأمورَ مُخيَّرٌ بينَ أن يَفعَلَه في أوّلِه و بَينَ أن يؤخِّرَه إلىٰ آخِرِه أو وَسَطِه بَعدَ أن يَفعَلَ عَزماً علىٰ أدائه، و أنّ الفعلَ يَتضيَّقُ عليه في آخِرِ الوقتِ فيَجِبُ فعلُه بغَيرِ بَدَلٍ[٦]، و هو الصحيحُ. ١٤٧

---

١. صحّ نذره عند أبي حنيفة و الشافعيّ في أحد قوليه، و ألغاه الشافعيّ في القول الآخر و ابن حزم، و قال الشيخ الطوسيّ: «لا نصّ لأصحابنا فيه، و الذي يقتضي المذهبُ أنّه لا ينعقد نذره، و لا يلزم صومه و لا صوم يوم بدله». مختصر اختلاف العلماء، ج ٢، ص ٤٤؛ المحلّىٰ، ج ٦، ص ٢٧٥؛ الخلاف، ج ٦، ص ٢٠٠؛ المغني، ج ١٠، ص ٢١.

٢. ذكر أبو الحسين الأقسام الثلاثة و أمثلتها في المعتمَد، ج ١، ص ١٣٤.

٣. قال الزركشيّ: «و الإشكال فيه و في الواجب المخيّر سواء، إذ لأجله أنكره من أنكره هنا». البحر المحيط، ج ١، ص ١٦٦.

٤. نُسب القول بالوجوب في أوّل الوقت إجمالاً إلىٰ مالك، و حكاه الشافعيّ عن بعض أهل الكلام و نُسب إلىٰ أصحابه، و إليه ذهب بعض الحنفيّة و الشيخ المفيد. راجع: الأُمّ، ج ٢، ص ١٢٩؛ الفصول، ج ٢، ص ١٢٤؛ التذكرة، ص ٣٠؛ إحكام الفصول، ج ١، ص ٢٢١؛ التلخيص، ج ١، ص ٣٥٩؛ البحر المحيط، ج ١، ص ١٧٠.

٥. نُسب إلىٰ أبي حنيفة و أكثر الحنفيّة أو جميعهم، و أبي الحسن الكرخيّ و أكثر المعتزلة. الفصول، ج ٢، ص ١٢٤؛ المعتمَد، ج ١، ص ١٣٥؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ٣١٠؛ الخلاف، ج ١، ص ٢٧٧؛ إحكام الفصول، ج ١، ص ٢٢١؛ التلخيص، ج ١، ص ٣٤٧؛ أُصول السرخسيّ، ج ١، ص ٣١؛ قواطع الأدلّة، ج ١، ص ٨٨؛ البحر المحيط، ج ١، ص ١٧١.

٦. منسوب إلىٰ مالك و الشافعيّ و أصحابهما و الحنابلة و ابن الثلجيّ و أبي عليّ و أبي هاشم الجبّائيّين و أصحابهما والكرخيّ، بل أكثر الفقهاء و الجمهور، و اختاره الباقلّانيّ و القاضي عبد

↔

و الذي يَدُلُّ عليه أنّ الوجوبَ إذا تَعلَّقَ بجميعِ الوقتِ فلا بُدَّ مع تأخيرِه عن الأوّلِ مِن بَدَلٍ هو العَزمُ[1].

[الردُّ علىٰ مَن خَصَّ الوجوبَ بأوّلِ الوقتِ]

فأمّا مَن يَقولُ: «إنّ الوجوبَ موقوفٌ علَى الحالِ الأوّلِ» فضَربُ الوقتِ كُلِّه للفعلِ يَمنَعُ مِن ذلكَ، و لأنّه لا فَرقَ بَينَ قائلِ هذا القولِ و بَينَ مَن خَصَّ الوجوبَ بآخِرِه[2].

علىٰ أنّه لا يَخلو هذا القائلُ مِن أن يَذهَبَ إلىٰ أنّه متىٰ لَم يَفعَلْه في أوّلِ الوقتِ

⇐ الجبّار و الدبوسيّ و أبو الحسين البصريّ و ابن حزم و أبو يعلىٰ و الشيخ الطوسيّ.

و نبّه أبو الحسين إلىٰ أنّ أصحاب القول بتعلّق الوجوب بجميع الوقت اختلفوا: «فمنهم من لم يثبت للصلاة في أوّل الوقت و وسطه بدلاً فيه، و منهم من أثبت للصلاة في كلّ وقت من هذين الوقتين بدلاً، و اختلفوا؛ فقال أبو عليّ و أبو هاشم: إنّ بدل الصلاة في أوّل الوقت و وسطه هو العزم علىٰ أدائها في المستقبل، و قال بعض أصحابنا: إنّ لها في أوّل الوقت و وسطه بدلاً يفعله اللّٰه سبحانه، و قال قوم: إنّ أوّل الوقت هو وقت الوجوب و إنّما ضُرب آخره للقضاء». المعتمَد، ج ١، ص ١٣٥.

و راجع: الفصول، ج ٢، ص ١٢٤؛ التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٢٧؛ المغني، ج ١٧، ص ١٢١؛ تقويم الأدلّة، ص ٦٩؛ المعتمَد، ج ١، ص ١٣٤؛ الإحكام لابن حزم، ج ٣، ص ٦٥؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ٣١٠؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ٢٣٥؛ إحكام الفصول، ج ١، ص ٢٢١؛ التلخيص، ج ١، ص ٣٥٠؛ الإحكام للآمديّ، ج ١، ص ١٤٧؛ البحر المحيط، ج ١، ص ١٦٧.

١. حكاه و نقضه أبو الحسين في المعتمَد، ج ١، ص ١٤٢.

و قال الزركشيّ: «و القائلون بالعزم اختلفوا، فقيل: هو بدل من نفس الفعل الذي هو الصلاة و غيرها، و هو قول الجبّائيّ... و قيل: إنّما وجب ليتميّز الواجب عن غيره. و اختاره القاضي أبو الطيّب؛ لأنّ العزم لو كان بدلاً لسقط به الوجوب. و قيل: هو بدل من فعلها أوّل الوقت لا من فعلها؛ لأنّه لو كان بدلاً منها لسقطت». البحر المحيط، ج ١، ص ١٧٠.

٢. التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٢٩.

استَحَقَّ الذمَّ، أو لا يَستَحِقُّ ذلكَ. و يُبطِلُ الأوّلَ ضَربُ الوقتِ الموسَّعِ للفعلِ[١]، و القِسمُ الثاني يؤولُ إلىٰ خِلافٍ في عبارةٍ[٢].

فإن قيلَ: ما أنكَرتم أن يَكونَ أوّلُ الوقتِ ضُرِبَ لإيجابِه، و ما بَعدَه ضُرِبَ لقَضائه؟

قُلنا: الوقتُ المضروبُ الأوّلُ و الأخيرُ فيه سَواءٌ، فكَيفَ يَختَلِفُ الحُكمُ؟ و ما الفَرقُ بَينَ هذا القائلِ و بَينَ مَن يَقولُ أنّ الوقتَ الأخيرَ ضُرِبَ للإيجابِ و الأوّلَ ضُرِبَ لجوازِ تقديمِه و إن لَم يَكُن واجباً؟

علىٰ أنّه لا خِلافَ في أنّ مُصَلّيَ[٣] الظهرِ في وَسَطِ الوقتِ أو آخِرِه لا يُسمّىٰ قاضياً[٤].

فأمّا مَن جَعَلَ الوجوبَ مُتعلِّقاً بآخِرِه فقَد تَرَكَ الظاهرَ، و لا فَرقَ في فَسادِ قولِه ١٤٨ بَينَه و بَينَ مَن عَلَّقَه بأوّلِه.

و مَدارُ الخِلافِ في هذه المسألةِ علىٰ جوازِ تأخيرِ الصلاةِ إلىٰ آخِرِ الوقتِ، و قد بيّنّا انقسامَ الخِلافِ فيه إلىٰ ثلاثةِ أقوالٍ.

و مَن عَلَّقَ الوجوبَ بآخِرِه دونَ أوّلِه رُبَّما يَقول: إنّه إذا فَعَلَه[٥] في الأوّلِ كانَ نَفلاً، و إنّه مع ذلكَ يُجزي عن الفَرضِ، كتقديمِ الزكاةِ علَى الحَولِ[٦]. و رُبَّما يَقولُ:

---

١. و في التقريب و الإرشاد زيادة: «إجماع الأمّة علىٰ أنّ المكلّف لا يأثم بتأخيره عن أوّل الوقت». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٢٩.

٢. التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٢٩؛ المعتمَد، ج ١، ص ١٣٧.

٣. في المطبوع: «من يصلّي».

٤. حكى الباقلّانيّ القول بتسميته قضاء عن بعض أهل العراق في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٢٨. و انظر: البحر المحيط، ج ١، ص ١٧٠.

٥. في المطبوع: «فعل».

٦. المعتمَد، ج ١، ص ١٣٧.
و في حاشية «ألف»: «هذا مذهب الحنفيّة، و القائل بالمراعاة بعض منهم».

إنّه موقوفٌ مُراعىً؛ فإن أتىٰ آخرُ الوقتِ و هو مِن أهلِ الخِطابِ بهذه الصلاةِ كانَ ما وَقَعَ في أوّلِ الوقتِ فَرضاً، و إن تَغَيَّرَت حالُه و خَرَجَ عن حُكمِ الخِطابِ ـ إمّا بجُنونٍ، أو حَيضٍ إن كانَت امرأةً ـ كانَ ما فَعَلَه نَفلاً، و قالوا بمِثلِ ذلكَ في الزكاةِ المُعجَّلةِ[١].

[في إبطالِ القولِ باختصاصِ الوجوبِ بآخِرِ الوقتِ]

و الذي يَدُلُّ علىٰ بُطلانِ ما ذَهَبَ مُخالِفُنا إليه أشياءُ:

منها: أنّه لا خِلافَ في أنّ النيّةَ في الواجبِ مِن الصلَواتِ[٢] تُخالِفُ النيّةَ في النفلِ منها، و أجمَعوا علىٰ أنّ شرطَ النيّةِ في جميعِ ما يؤدّىٰ مِن صلاةِ الظُّهرِ لا يَختَلِفُ، فبانَ بذلكَ أنّ الصلاةَ في الوقتِ كُلِّهِ واجبةٌ واقعةٌ علىٰ وجهٍ واحدٍ.[٣]

١٤٩ **و منها:** أنّ قولَنا: «صَلاةُ الظهرِ» يَقتَضي كَونَها واجبةً مكتوبةً؛ لأنّه يُنبئُ عن الوجوبِ و زيادةٍ عليه، فمَن قالَ: «إنّ في الظهرِ نَفلاً» تَرَكَ الإجماعَ[٤]. و بهذا الوجهِ أيضاً يَبطُلُ كَونُها موقوفةً؛ لأنّ كَونَها ظُهراً قد بيّنّا أنّه يَقتَضي الوجوبَ في الحالِ، و يَمنَعُ مِن كَونِها مُراعاةً.

---

١. حكاهما الجصّاص عن الحنفيّة في الفصول، ج ٢، ص ١٢٤. و نُسبا إلىٰ أبي الحسن الكرخيّ، راجع: المعتمَد، ج ١، ص ١٣٥؛ ميزان الأُصول، ص ٢١٨.
و انظر: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٢٨ و العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ٢٣٧، حيث عَدّا القولين من جملة القول بتعلّق الوجوب بتمام الوقت، و نسب الشيخ الطوسيّ التفصيل إلىٰ «أصحابنا» أيضاً. و لكنّ الشيرازيّ نسب القولين إلىٰ أصحاب القول بالتأخير كما صنعه الشريف المرتضىٰ هنا. اللمع، ص ١٦.

٢. في «ألف، ب، ج، ص»: «الصلاة».

٣. حكاه في المعتمَد (ج ١، ص ١٣٨)، و أجاب عنه.

٤. هذا ردّ علىٰ من أجاب عن الدليل السابق بأنّه «يجوز إيقاعها بنيّة كونها ظهراً نفلاً». راجع: المعتمَد، ج ١، ص ١٣٨.

و منها: أنّ النيّةَ المُطابِقةَ للصلاةِ أَولىٰ بأن تؤثِّرَ[١] فيها مِن المُخالِفةِ، و لا شُبهةَ في أنّه لَو نَوىٰ بالظُّهرِ في أوّلِ الوقتِ النفلَ لَم يُجزِ له[٢] ذلكَ، فعَلِمنا أنّها واجبةٌ[٣].

و منها: أنّهم قد أجمَعوا علىٰ أنّ الأذانَ و الإقامةَ مِن شرطِ الصلاةِ الواجبةِ، و إذا[٤] استُعمِلا في صلاةِ الظُّهرِ المفعولةِ في أوّلِ الوقتِ، دَلَّ علىٰ وجوبِها في تلكَ الحالِ، و أنّها لَيسَت بنَفلٍ و لا موقوفةٍ[٥].

و منها: أنّ أوّلَ الوقتِ لَو لَم يَكُن وقتاً للوجوبِ، لَحَلَّ في ارتفاعِ الإجزاءِ مَحلَّ ما يُفعَلُ قَبلَ الزوالِ[٦].

و منها: أنّهم اختَلَفوا في هَل الأفضَلُ تقديمُ الصلاةِ في أوّلِ الوقتِ أو في آخِرِه؟[٧] و هذا يَدُلُّ علىٰ أنّها تَكونُ في الجميعِ واجبةً؛ لأنّه لا يَجوزُ أن يَختَلِفوا في ١٥٠

---

١. في غير «ص»: «يؤثّر».

٢. في العُدّة (ج ١، ص ٢٤١): «لم يجزه».

٣. التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٣٠.

٤. في المطبوع: «فإذا».

٥. حكاه في المعتمَد (ج ١، ص ١٣٨) و أجاب عنه.
و في حاشية «ألف»: «فيه تأمّل؛ فإنّ للخصم أن يمنع كونها من شرط الصلاة الواجبة، بل يقول: إنّها شرط الصلاة الواجبة أو النفل المسقط للواجب. جواد».

٦. حكاه إمام الحرمين عن الفقهاء قائلاً: «قالوا: لو كانت الصلاة في أوّل الوقت نفلاً لجاز للمصلّي أن ينوي النفل، و قد وافقتمونا علىٰ أنّه لو نوىٰ ذلك لم يقع موقع الفرض. و أوضحوا ذلك بأن قالوا: التنفّل قبل الزوال سائغ كما أنّه جائز بعده فلو كانت الصلاة نفلاً لمّا اختصت بما بعد الزوال». التلخيص، ج ١، ص ٣٥٢.
و في حاشية «ألف»: «فيه تأمّل، فإنّ للخصم أن يمنع ذلك و الإجزاء في الأوّل بناء علىٰ أنّه وقت يصحّ فيه التقديم بخلاف ما قبل الزوال. جواد».

٧. انظر: مختصر اختلاف العلماء، ج ١، ص ١٩٥؛ شرح مختصر الطحاويّ، ج ١، ص ٥١٤؛ المبسوط، ج ١، ص ١٤٧؛ المغني، ج ١، ص ٢٨١؛ تذكرة الفقهاء، ج ٢، ص ٣٧٧.

هَل النفلُ أفضَلُ أو الفرَضُ؟ لأنّ مِن المعلومِ أنّ الفَرضَ و النفلَ إذا اتَّفقا في المَشَقّةِ، فالفَرضُ أفضَلُ[١].

و منها: أنّ كَونَ الصلاةِ واجبةً وجهٌ يَقَعُ عليه الصلاةُ فكَيفَ يؤثِّرُ في هذا الوجهِ ما يأتي بَعدَه، و مِن شأنِ المؤثِّرِ في وجوهِ الأفعالِ أن يَكونَ مُقارِناً لها و لا يَتأخَّرَ عنها؟[٢]

فإن قيلَ: أ لَيسَ الداخلُ في الصلاةِ وجوبُ ما دَخَلَ فيه موقوفٌ علىٰ تَمامِه؟[٣]

قُلنا: مَعاذَ اللّٰهِ أن نَقولَ ذلكَ، بَل كُلُّ فعلٍ يأتيه في الوقتِ فهو واجبٌ، و لا يَقِفُ علىٰ أمرٍ مُنتَظَرٍ، و إنّما تَقِفُ صحّتُه علَى الاتّصالِ ـ و المُرادُ بذلكَ أنّه إذا اتَّصَلَ فلا قضاءَ عليه، و إذا لَم يَتَّصِلْ فالقضاءُ واجبٌ[٤] ـ فأمّا الوجوبُ و استحقاقُ الثوابِ فلا يَتغيَّرُ بالوصلِ و القَطعِ، يُبيِّنُ ذلكَ أنّه رُبَّما وَجَبَ القَطعُ و رُبَّما وَجَبَ الوصلُ، فلَو تَغيَّرَ بالقَطعِ وجوبُه لَم يَصِحَّ دخولُه في الوجوبِ.

---

١. حكاه أبو الحسين و أجاب عنه في المعتمَد، ج ١، ص ١٣٩.

٢. و في حاشية «ألف»: «قد أخرج من القاعدة مواضع صرّحوا فيها بأنّ النفل أفضل من الواجب، فلعلّ الخصم يعدّ ذلك منها. جواد».

قال الشيخ الطوسيّ في جملة الردّ على القائل باختصاص الوجوب بآخر الوقت: «و أمّا إذا قال: إنّها موقوفة، فكلامه غير محصّل؛ لأنّ الوجوه التي تقع عليها الأفعال فتكون واجبة أو ندباً لا تتأخّر عن حال الحدوث و لا تكون أُموراً منتظرة؛ فإن وقعت الصلاة في الوقت الأوّل علىٰ وجه الندب فينبغي أن يكون ندباً و إن خرج الوقت، و قد أجمعوا علىٰ خلاف ذلك. و إن وقعت واجبة فإنّ ذلك يبطل كونها ندباً». العُدّة، ج ١، ص ٢٤١.

٣. في حاشية «ألف»: «فإنّه إن أتى به تماماً كان هو الواجب، و إن أنقصه كان الواجب باقياً في ذمّته. جواد».

٤. في حاشية «ألف»: «في هذا تنبيه علىٰ أنّ من قطع صلاته و إن كان في الوقت كانت قضاء بعد ذلك و إن أتى بها فيه».

[أدلّةُ القائلينَ باختصاصِ الوجوبِ بآخِرِ الوقتِ والجوابُ عنها] ١٥١

و قد تَعلَّقَ مَن ذَهَبَ إلىٰ أنّ الوجوبَ مُتعلِّقٌ بآخِرِ الوقتِ بأشياءَ:

أوّلُها: أنّه لَو تَعلَّقَ الوجوبُ بأوّلِ الوقتِ، لَأَثِمَ بتأخيرِه عنه مِن غيرِ بَدَلٍ[١].

و ثانيها: أنّ كُلَّ ما لا يأثَمُ بتأخيرِ الصلاةِ عنه لا تَكونُ الصلاةُ واجبةً فيه؛ قياساً علىٰ قَبلِ الزوالِ[٢].

و ثالثُها: أنّ كُلَّ ما للمُكلَّفِ أن يَترُكَه بغَيرِ عُذرٍ فلَيسَ بواجبٍ كالنوافلِ[٣].

و رابعُها: أنّ الشمسَ إذا زالَت و هو مُقيمٌ، ثُمّ مضىٰ مِن الوقتِ ما يَتمكَّنُ فيه مِن أن يُصلّيَ الظهرَ ثُمّ سافَرَ، وَجَبَ عليه قَصرُ الصلاةِ، فلَو وَجَبَت عليه بأوّلِ الوقتِ لَما جازَ أن يُقصِّرَ، كَما لَو سافَرَ بَعدَ خروجِ الوقتِ[٤].

و خامسُها: أنّ ما بَعدَ الزوالِ مِن الأوقاتِ مُدّةٌ يَتكرَّرُ فيها امتثالُ المأمورِ به، فيَجِبُ أن يَكونَ وقتُ الجوازِ غيرَ وقتِ الوجوبِ، كمُدّةِ الحَولِ لمّا جازَ أن يَتكرَّرَ ١٥٢ فيها امتثالُ المأمورِ به، انفَصَلَ وقتُ الجوازِ مِن وقتِ الوجوبِ.

فيُقالُ لهُم: أكثَرُ هذه الأقيِسةِ التي ذَكرتموها تَقتَضي ـ إذا صَحَّت ـ الظنَّ و لا توجِبُ العِلمَ[٥]، و نَحنُ في مسألةٍ طريقُها العِلمُ، فلا يَجوزُ أن يُعتَمَدَ فيها علىٰ طُرُقِ الظنِّ.

و الذي ذَكروه[٦] أوّلاً غيرُ لازمٍ؛ لأنّه عندَنا لا يَجوزُ أن تؤخَّرَ الصلاةُ عن أوّلِ

---

١. حُكي في المعتمَد، ج ١، ص ١٣٩؛ العُدّة، ج ١، ص ٣١٣.

٢. حكاه الباجيّ في إحكام الفصول، ج ١، ص ٢٢٢.

٣. انظر: المعتمَد، ج ١، ص ١٣٩.

٤. حكاه الجصّاص في الفصول، ج ٢، ص ١٢٤؛ و السرخسيّ في الأُصول، ج ١، ص ٣١.

٥. في غير «ش» و المطبوع: «علماً».

٦. في «ألف، د، س، ص»: «ذكرتموه».

الوقتِ إلّا ببَدَلٍ هو العَزمُ، فلَم يُشبِهِ النافلةَ، و قد قَدَّمنا ذلكَ و بيّنّا أنّا لَم نُثبِتْ هذا البَدَلَ إلّا بدَليلٍ ذَكرناه.

فإن قيلَ: أ يَكفيه عَزمٌ في الجُملةِ علىٰ أداءِ الواجباتِ مُستَقبَلاً، أم يَجِبُ عَزمٌ علىٰ أداءِ هذه الصلاةِ بعَينِها؟

قُلنا: لا بُدَّ مِن عَزمٍ مُعيَّنٍ، كمَن أخَّرَ رَدَّ وَديعةٍ، فإنّه لا يَكفيه عَزمٌ مُجمَلٌ علىٰ أداءِ الواجباتِ، بَل لا بُدَّ مِن عَزمٍ علىٰ رَدِّها بعَينِها مع الإمكانِ.

۱۵۳ **فإن قيلَ:** كَيفَ يَكونُ العَزمُ بَدَلاً مِن فعلِ الصلاةِ، و مِن حَقِّ البَدَلِ أن لا يَثبُتَ حُكمُه مع القُدرةِ علَى المُبدَلِ، كالتيمُّمِ مع الطهارةِ بالماءِ؟[1]

قُلنا: هذا الحُكمُ الذي ذَكرتموه لَيسَ بثابتٍ في كُلِّ بَدَلٍ؛ لأنّ كُلَّ واحدةٍ مِن كَفّاراتِ اليَمينِ بَدَلٌ مِن الأُخرىٰ، و يَجوزُ له أن يَنتَقِلَ إلىٰ كُلِّ واحدةٍ مع القُدرةِ علَى الأُخرىٰ[2].

و بَعدُ، فهذا خِلافٌ في عبارةٍ، و يَجوزُ أن نَقولَ: لَيسَ له أن يَترُكَ فعلَ الصلاةِ في أوّلِ الوقتِ إلّا بفعلِ ما يَقومُ مَقامَها و لا نَذكُرَ «البَدَلَ».

فإن قيلَ: مِن شأنِ ما قامَ مَقامَ الشيءِ أن يُسقِطَ فعلَه وجوبَ ذلك الشيءِ كالكَفّاراتِ، و عندَكم أنّ العَزمَ لا يُسقِطُ وجوبَ الصلاةِ، و إن أسقَطَ فعلُ الصلاة وجوبَ العَزمِ[3].

---

۱. في «ألف، ب، ج، س، ص»: «طهارة الماء».

۲. الإشكال و الجواب في العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ۱، ص ۳۱۳، غير أنّه مثّل في الجواب بالمسح على الخفّين و العمامة.

۳. ذكره أبو الحسين مع إشكالات أُخر على القول بوجوب البدل. المعتمَد، ج ۱، ص ۱۴۱ ـ ۱۴۲. و انظر: نهاية الوصول للعلّامة الحلّيّ، ج ۱، ص ۵۱۰ ـ ۵۱۵.

قُلنا: غيرُ مُمتَنِعٍ اختلافُ أحكامِ ما يَقومُ مَقامَ غيرِه، فيَكونُ منه ما يُسقِطُ ما قامَ مَقامَه، و منه ما لا يَكونُ كذلكَ. و الواجبُ الرجوعُ فيه إلَى الأدلّةِ؛ ألا تَرىٰ أنّ المَسحَ
علَى الخُفَّينِ عندَ مَن أجازَه[1] يَقومُ مَقامَ غَسلِ الرِّجلَينِ، و لَم يُسقِطْ مع ذلكَ فعلُ ١٥٤
المَسحِ وجوبَ الغَسلِ كَما أسقَطَ الغَسلُ المَسحَ علَى الخُفَّينِ؟ ألا تَرىٰ أنّ مَن مَسَحَ علىٰ خُفَّيه، ثُمّ ظَهَرَت قَدَماه، يَجِبُ عليه غَسلُهما؟[2] فلَم يَتقابَلا في قيامِ كُلِّ واحدٍ منهما مَقامَ الآخَرِ، و كذلكَ القولُ في الوضوءِ بالماءِ و التيمُّمِ. فغَيرُ مُنكَرٍ أن يَكونَ العَزمُ لا يُسقِطُ وجوبَ الصلاةِ، و إن قامَ مَقامَها في سقوطِ اللومِ و الإثمِ.

فإن قيلَ: مِن شأنِ ما قامَ مَقامَ غيرِه أن لا يُنتَقَلَ إليه إلّا لعُذرٍ، كالمَسحِ علَى الخُفَّينِ.

قُلنا: غيرُ مُسلَّمٍ ذلكَ؛ لأنّا نَنتَقِلُ مِن كَفّارةٍ إلىٰ أُخرىٰ بِلا عُذرٍ، و مِن رَدِّ الوديعةِ باليَمينِ إلَى اليَسارِ و لا عُذرَ، و مِن الصلاةِ في مكانٍ طاهرٍ إلىٰ غيرِه مِن الأمكنةِ الطاهرةِ بِلا عُذرٍ.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثانياً: لَيسَ بواجبٍ فيما انتَفَى الإثمُ عن تأخيرِه أن يَنتَفيَ وجوبُه؛ لأنّ هذا هو حَدُّ الواجبِ المُضيَّقِ، و الموسَّعُ بخِلافِه. و الفَرقُ بَينَ
ما[3] قبلَ الزوالِ و بَعدَه أنّ الصلاةَ قبلَ الزوالِ لا يأثَمُ بتأخيرِها مِن غيرِ بَدَلٍ يَفعَلُه، ١٥٥
و بَعدَ الزوالِ إذا أخَّرَها وَجَبَ أن يَفعَلَ بَدَلاً منها، و متىٰ تَرَكَ الأمرَينِ أثِمَ.

علىٰ أنّ هذا يَنتَقِضُ بالكَفّاراتِ، لأنّه لا خِلافَ في أنّ الذي يَفعَلُه و يَختارُه مِن

---

١. كما هو المشهور أو المجمع عليه عند العامّة، خلافاً لإجماع الشيعة. اختلاف الأئمّة الفقهاء، ج ١، ص ٦٨؛ الخلاف، ج ١، ص ٩٧؛ بداية المجتهد، ج ١، ص ٢٤؛ المغني، ج ١، ص ٢٠٦؛ المجموع، ج ١، ص ٤٧٦.

٢. انظر: بداية المجتهد، ج ١، ص ٢٥.

٣. في «ش» و المطبوع: «ما بين».

الثلاثِ واجبٌ، و هو لا يأثَمُ بتأخيرِ ذلكَ و العدولِ[١] عنه[٢].

و يَنتَقِضُ أيضاً علىٰ أُصولِهم، لأنّ عندَهم إذا بَقيَ مِن الوقتِ قَدرُ ما يُفعَلُ فيه تلكَ الصلاةُ، أَثِمَ بتأخيرِ الصلاةِ عنه، و إن لَم تَكُن واجبةً في تلكَ الحالِ، لأنّ عندَهم الوجوبُ يَتعيَّنُ إذا بَقيَ مِن الوقتِ قَدرُ تَحريمةٍ[٣].

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثالثاً: الكلامُ في هذا الوجهِ هو الكلامُ علىٰ ما تَقدَّمَه؛ لأنّ النوافلَ له تَركُها مِن غيرِ عُذرٍ و لا بَدَلٍ، و الصلاةَ لا يَجوزُ تأخيرُها مِن غيرِ عُذرٍ إلّا ببَدلٍ.

و يَنتَقِضُ أيضاً بما يَختارُه مِن الكَفّاراتِ الثلاثِ أنّه يَجوزُ تَركُه مِن غَيرِ عُذرٍ و هو واجبٌ بِلا خِلافٍ، و دَفعُ الوديعةِ باليدِ اليُمنىٰ واجبٌ و يَجوزُ تَركُه بِلا عُذرٍ بأن يَدفَعَها باليُسرىٰ.

١٥٦ **و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به رابعاً** مِن اعتبارِ تَعيُّنِ الفَرضِ بآخِرِ الوقتِ دونَ أوّلِه: إنّما كانَ كذلكَ لأنّ للوجوبِ في آخِرِ الوقتِ مَزيّةً علىٰ أوّلِه ـ و إنِ اشتَرَكا في تَعلُّقِ الوجوبِ بهما ـ؛ لأنّه يَتضيَّقُ و يَتعيَّنُ في الوقتِ الأخيرِ، و هو موسَّعٌ في الأوّلِ، و لهذا اعتُبِرَ في الحائضِ و المُسافِرِ آخِرُ الوقتِ دونَ أوّلِه.

و بَعدُ، فإنّ كَيفيّةَ أداءِ الصلاةِ مُعتَبَرةٌ بحالِ المُكلَّفِ في وقتِ الأداءِ، يوضِحُ ذلكَ أنّ فَرضَ العبدِ بَعدَ زوالِ الشمسِ أن يُصلّيَ الظهرَ أَربَعَ رَكَعاتٍ، و لَيسَ عليه

---

١. في «ألف»: «بالعدول».

٢. في حاشية «ألف»: «هذا نقض المدّعىٰ، و ما قبله نقض الدليل، و حاصله أنّ المفهوم من دليلكم أنّ عدم التأثيم بالتأخير يدلّ على عدم الوجوب، و هذا يتخلّف عن بعض ما تعتقدون، فإنّه إذا بقي من الوقت قدر الصلاة يأثم بالتأخير مع عدم الوجوب. جواد».

٣. في حاشية «ألف»:«هذا علىٰ مذهب بعض الحنفيّة، و أمّا أكثرهم فعلى أنّه إذا بقي من الوقت قدر الصلاة تعيّنت للوجوب».

جُمُعةٌ، فإن أُعتِقَ و في أوّلِ الوقتِ بقيّةٌ لَزِمَته الجُمُعةُ. و علىٰ هذا لا يَمتَنِعُ أن يَلزَمَ الحاضرَ الصلاةُ تامّةً إذا أدرَكَ أوّلَ وقتِها، ثُمّ سافَرَ قَبلَ خروجِ الوقتِ أدّاها مقصورةً، لأنّ حالَه في وقتِ الأداءِ تَغيَّرَت مِن إقامةٍ إلىٰ سَفَرٍ، كَما تَغيَّرَت حالُ العبدِ مِن رِقٍّ إلىٰ حُرّيّةٍ فتَغَيَّرت صفةُ العبادةِ التي تَلزَمُه. و كذلكَ لَو كانَ في أوّلِ الوقتِ صَحيحاً لَزِمَته الصلاةُ قائماً مُستَوفياً للركوعِ و السجودِ، فإذا مَرِضَ قَبلَ آخِرِ الوقتِ و لَم يَتمكَّنْ مِن الصلاةِ قائماً صَلّىٰ قاعداً أو مومياً بحَسَبِ ما يُمكِنُه،
١٥٧ فتَغيَّرَت صفةُ العبادةِ بتَغيُّرِ حالِه في وقتِ أدائها. و لا يَلزَمُ علىٰ هذا أن يُقصِّرَ الصلاةَ متىٰ سافَرَ بَعدَ خروجِ الوقتِ، لأنّه بَعدَ خروجِه يَكونُ قاضياً لا مؤدّياً، و القاضي يَجِبُ عليه أن يَقضيَ ما فاتَه علىٰ صفتِه التي وَجَبَت عليه مع التمكُّنِ و زوالِ الأعذارِ، و لَيسَ كذلكَ مَن سافَرَ في بقيّةٍ مِن الوقتِ، لأنّه مؤدٍّ للصلاةِ في وقتِها فوَجَبَ عليه القَصرُ، لاختلافِ صفتِه مِن إقامةٍ إلىٰ سَفَرٍ.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به خامساً: الفَصلُ بَينَ الصلاةِ و الزكاةِ أنّ مُدّةَ الحَولِ المُتقدِّمةِ لَم تُضرَبْ في الشريعةِ لوجوبِ أداءِ الزكاةِ، و الوقتَ مِن بَعدِ الزوالِ مضروبٌ لوجوبِ أداءِ الظهرِ، و قد دَلَّلنا علىٰ ذلكَ.

و بَعدُ، فإنّ المؤدّىٰ مِن الزكاةِ قَبلَ الحَولِ لمّا كانَ جائزاً غيرَ واجبٍ، تَميَّزَ مِن المؤدّىٰ بَعدَ انقضاءِ الحَولِ بالصفةِ و النيّةِ و الاسمِ، و قد بيّنّا أنّ الصلاةَ المؤدّاةَ في أوّلِ الوقتِ لا تَتميَّزُ مِن المؤدّاةِ في آخِرِه بشَيءٍ مِن الأحكامِ.

١٥٨ و بَعدُ، فإنّا لا نَقولُ: إنّ الصلاةَ مِن أوّلِ الوقتِ إلىٰ آخِرِه تَداخَلَ جوازُها لوجوبِها[١]، بَل نَقولُ: إنّها واجبةٌ مِن أوّلِ الوقتِ إلىٰ آخِرِه مِن غيرِ أن تَكونَ جائزةً؛

---

١. في «ألف»: «وجوبها جوازها».

لأنّ ذلكَ يُوهِمُ أنّها نَفلٌ. اللّهُمَّ إلّا أن يُرادَ به[١] أنّه جائزٌ تَركُها و العدولُ عنها، و إذا أُريدَ ذلكَ لَم يَجُز أن يُقالَ فيها نفسِها: إنّها جائزةٌ، بَل نَقولُ: العدولُ عنها إلىٰ بَدَلٍ منها جائزٌ. فقَد انفَصَلَ بهذا التفسيرِ وقتُ الجوازِ مِن وقتِ الوجوبِ.

فإن قيلَ: قد تَعلَّقَ كلامُكم بأنّ وقتَ الصلاةِ يَتضيَّقُ بآخِرِه، فبيِّنوا كَيفيّةَ التضيُّقِ.

قُلنا: الواجبُ أن يَكونَ الوقتُ المُضيَّقُ هو ما يَغلِبُ علىٰ ظَنِّ المُكلَّفِ أنّ إيقاعَ الصلاةِ فيه يُصادِفُ الوقتَ، و لا تَخرُجُ الصلاةُ و لا بعضُها عنه. و الفقهاءُ يَحُدّونَ المُضيَّقَ بأنّه قَدرُ التحريمةِ[٢]، و رُبَّما قالَ بعضُهم: حَدُّ المُضيَّقِ ما وَقَعَ فيه أقَلُّ جُزءٍ مِن الصلاةِ بَعدَ أن يَكونَ مُتميِّزاً[٣]. و هذا الذي ذَكروه إنّما هو حَدٌّ في إدراكِ الصلاةِ و سببٌ للقضاءِ[٤]، و لا يَجوزُ أن يَكونَ حَدّاً للأداءِ؛ لأنّه مِن المُحالِ أن تُوقَّتَ الصلاةُ بوقتٍ لا يُمكِنُ إيقاعُها فيه.

و لَيسَ لأحَدٍ أن يَعيبَنا بتشعيبِ هذه المسألةِ و الخروجِ منها إلَى الكلامِ في الفروعِ[٥]؛ لأنّ قَصدَنا إنّما كانَ إلىٰ إيضاحِ الأصلِ بهذا التفريعِ، فرُبَّ فروعٍ أعانَ شَرحُها علىٰ تَصوُّرِ الأُصولِ. ١٥٩

---

١. في المطبوع: - «به».

٢. حُكي عن أبي حنيفة و بعض أصحابه و الشافعيّ في الجديد و أحمد. الفصول، ج ١، ص ١٣٠؛ فتح العزيز، ج ٣، ص ٦٨؛ الشرح الكبير، ج ١، ص ٤٤٨.

٣. انظر: مختصر اختلاف العلماء، ج ١، ص ٢٦٣؛ الخلاف، ج ١، ص ٢٧٢؛ المغني، ج ١، ص ٢٨٨؛ المجموع، ج ٣، ص ٦٥.

٤. في حاشية «ألف»: «يظهر ذلك في الحائض، فإنّها إذا أدركت قدر تحريمة من الوقت و هي طاهرة وجب فيه عليها القضاء، و كذا من بلغ أو عقل».

٥. في المطبوع: «الفرع».

فَصلٌ

في أنّ الآمِرَ لا يَدخُلُ تَحتَ أمرِه

اِعلَمْ أنّ الرتبةَ إذا اعتُبِرَت بَينَ الآمِرِ و المأمورِ علىٰ ما بيّنّا[1]، لَم يَجُزْ أن يأمُرَ الإنسانُ نفسَه مُنفَرِداً، و لا مُجتَمِعاً مع غيرِه[2]. و الخبرُ لمّا لَم يُعتَبَرْ فيه الرتبةُ، جازَ أن يُخبِرَ عن نفسِه[3]. و في العقليّاتِ شاهدٌ بذلك[4] و هو أنّ أحَدَنا لا يَجوزُ أن يَكونَ مُحسِناً إلىٰ نفسِه[5]، و لا مُتفضِّلاً عليها، و إن جازَ ذلكَ مع غيرِه[6].

---

١. الذريعة، ج ١، ص ٢٤٥.

٢. وفاقاً للباقلّانيّ و أبي الحسين في الصورة الأولى و الشيخ الطوسيّ. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٤؛ المعتمَد، ج ١، ص ١٤٧؛ العُدّة للشيخ، ج ١، ص ٢٤٢. و لتحرير محلّ النزاع انظر: البحر المحيط، ج ٢، ص ١٤١.

٣. في «ج» و المطبوع: - «عن».

و في المعتمَد (ج ١، ص ١٤٨): «فإن قيل: فهل يدخل المخبِر تحت الخبر؟ قيل: إن أردت أنّه يدخل في أن يكون مخبراً لنفسه فلا؛ لأنّه لا فائدة في أن يخبر نفسه، إذ ليس يخفىٰ عليه حال المخبَر عنه فيستدلّ عليه بخبره. و إن أردت أنّه يدخل في أنّه يكون مخبراً عن نفسه فذلك جائز؛ لأنّ الإنسان له غرض في أن يخبر عن حال نفسه كما أنّ له غرضاً في أن يخبر عن غيره».

و انظر كلام الشيخ في العُدّة، ج ١، ص ٢٤٣، حيث حكىٰ إشكال الفرق بين الإخبار عن نفسه و إخبار نفسه و أجاب عنه.

٤. في «ألف»: «لذلك».

٥. انظر المغني، ج ١٤، ص ٤٠.

٦. التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٤، و فيه: «لأنّ المكتسِب من الخلق للفعل إنّما يكتسبه لتوفّر ↔

فإن قيلَ: لَيسَ معنَى الأمرِ أكثَرَ مِن أن يَقولَ: «اِفعَلْ»، و يُريدَ المأمورَ به، و هذا يَتأتّىٰ للإنسانِ مع نفسِه.

قُلنا: ذلكَ و إن تأتّىٰ، فإنّ أهلَ اللغةِ لا يُسمّونَه أمراً لاعتبارِ الرتبةِ، كَما لا يُسمّونَ قولَ الصغيرِ القَدرِ للعظيمِ القَدرِ: «اِفعَلْ» ـ و إن أرادَ الفعلَ منه ـ أمراً، لأجلِ الرتبةِ، ١٦٠
و معنَى الأمرِ حاصلٌ في المَوضِعَينِ[1].

و الصحيحُ أنّ الرسولَ عليه السلام إذا أدّىٰ إلينا خِطاباً عن اللّٰهِ تَعالىٰ عامّاً ـ لَو[2] سَمِعناه مِن غيرِه كان[3] عليه السلام داخِلاً فيه ـ فإنّه يَجِبُ دخولُه فيه و إن كانَ هو المؤدّيَ له[4]، لأنّه و إن سُمِعَ مِن لفظِه عليه السلام فإنّه يَحكيه عن رَبِّه تَعالىٰ، فإذا حَكىٰ عنه تَعالىٰ: ﴿**يٰا أَيُّهَا النّٰاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ**﴾[5]، كانَ داخِلاً فيه؛ لأنّه لا فَرقَ في عمومِ لفظِه بَينَ سَماعِه منه و بَينَ سَماعِه مِن غيرِه. و لَيسَ إذا حَكَى الرسولُ عليه السلام أمراً عن رَبِّه تَعالىٰ يَكونُ الرسولُ صلّى اللّٰهُ عليه و آلِه هو الآمِرَ به، بَل الآمرُ به هو اللّٰهُ تَعالىٰ و إنّما يَحكي الرسولُ صلّى اللّٰهُ عليه و آلِه

⇐ دواعيه إليه و علمه بما له فيه من النفع و ما عليه في تركه من الضرر، فإذا قدر عليه و أراده و توفّرت دواعيه عليه فَعَلَه لا محالة؛ فما وجه أمره لنفسه به؟».

١. انظر: المعتمَد، ج ١، ص ١٤٧؛ حيث أوضح أبو الحسين أنّ البحث تارة في إمكان الأمر و أُخرىٰ في تسميته أمراً و ثالثة في حسنه.

٢. في «ب، ج، د، ص»: «أو».

٣. في «ب، ج، د، ص»: - «كان».

٤. نُسب إلىٰ أحمد، و هو اختيار الباقلّانيّ و ظاهر أبي الحسين و أبي يعلىٰ، خلافاً لكثير من الفقهاء و المتكلّمين و ظاهر الشيخ الطوسيّ. انظر: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٥١؛ المعتمَد، ج ١، ص ١٤٨؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ٣٣٩؛ العُدّة للشيخ، ج ١، ص ٢٤٣؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٣٤٣.

٥. البقرة (٢): ٢١.

كلامَه و يؤَدّيه علىٰ هَيئتِه[١].

و مَن فرَّقَ بَينَ أن يؤَدّيَ الرسولُ عليه السلام كلامَه تَعالَى ابتداءً و بَينَ أن يَتقدَّمَ ذلكَ الكلامُ ثُمّ يؤمَرَ الرسولُ صلّى اللّٰهُ عليه و آلِه بأدائه، فجَعَلَه في الأوّلِ غيرَ داخلٍ فيه و في الثاني داخِلاً[٢]، **مُتوهِّمٌ**[٣] لِما لا أصلَ له، و في الحالتَينِ يَجِبُ دخولُه ١٦١
في عمومِ الخِطابِ، و الوجهُ الذي له يَدخُلُ فيه إذا تَقدَّمَ ثُمّ أدّاه قائمٌ في أدائه له علىٰ سَبيلِ الابتداءِ، و لَيسَ يَجِبُ اعتبارُ الرتبةِ فيما يؤَدّيه و يَحكيه؛ لأنّه في الحقيقةِ غيرُ آمِرٍ بما فيه مِن أمرٍ، و لا مُخبِرٌ بما فيه مِن خبرٍ، و الآمِرُ و المُخبِرُ غيرُه، فلا يَلزَمُ أن يَكونَ آمِراً نفسَه، و كَيفَ يَخفىٰ علىٰ أحَدٍ أنّ أحَدَنا لَو قالَ لأحَدِ غِلمانِه: «قُل لغِلماني عنّي: إنّي قد أمَرتُ جميعَ عَبيدي بكَذا» أنّ ذلكَ العبدَ المؤدّيَ[٤] داخلٌ في الخِطابِ، كَما هو داخلٌ فيه لَو سُمِعَ مِن غيرِه؟[٥]

---

١. حكاه الشيرازيّ عن بعض الشافعيّة و أجاب عنه في التبصرة، ص ٧٤.

٢. لم نعثر عليه، و في التمهيد لأبي الخطّاب: «قد بيّنّا أنّه لو كان مخبراً عن اللّٰه تعالىٰ بأنّه شرع كذا و كذا دخل فيه، و ليس الخلاف في هذا، و إنّما الخلاف فيما يأمر به ابتداء من عنده أو يخبر عن اللّٰه تعالى أنّه أمره أن يأمر أمّته بكذا و كذا، فلا يدخل في هذا؛ لأنّه يتضمّن الوجوب علىٰ غيره». التمهيد، ج ١، ص ٢٧٥.

٣. في «ج» و المطبوع: «فتوهّم».

٤. في حاشية «ألف، س»: «آمر».

٥. قال أبو الحسين: «إن كان المخاطِب ناقلاً للأمر من غيره نُظر في خطابه؛ فإن كان يتناوله دخل فيهم و إلّا لم يدخل فيهم، مثال الأوّل أن يقول الإنسان لجماعة: إنّ فلاناً يأمرنا بكذا و كذا، و مثال الثاني أن يقول: إنّ فلاناً يأمركم بكذا و كذا». المعتمَد، ج ١، ص ١٤٨.

فَصلٌ

في ذِكرِ الشروطِ التي معها يَحسُنُ الأمرُ بالفعلِ[1]

اِعلَمْ أنّ للأمرِ تَعلُّقاً بفعلِ المُكلِّفِ و المُكلَّفِ و الأفعالِ التي يَتناوَلُها الأمرُ، فيَجِبُ بيانُ الشروطِ الراجعةِ إلىٰ كُلِّ شَيءٍ ممّا ذَكرناه، و رُبَّما تَداخَلَت هذه الشروطُ للتعلُّقِ بَينَ هذه الوجوهِ.[2]

[شُروطُ الآمِرِ]

و الذي يَجِبُ أن يَكونَ اللّٰهُ تَعالىٰ عليه حتّىٰ يَحسُنَ منه الأمرُ بالفعلِ شروطٌ أربَعةٌ[3]:

---

١. في حاشية «ألف»: «و أصل هذا الباب أنّ لصحّة أمر الآمر غيره شرطاً لا بدّ من ذكره و هو علمه أو ظنّه أو اعتقاده لصحّة حدوث ذلك المأمور به؛ و الذي يبيّن ذلك أنّ الأمر إنّما يكون أمراً بالإرادة و لا يصحّ كونه مريداً لما يعلم أو يعتقد أو يظنّ استحالة حدوثه، فمتىٰ أراد لا علىٰ هذا الحدّ و أمر فذلك الأمر لا مأمور به [كذا]، و لهذا نقول أنّ تكليف ما لا يطاق لا يحسن من اللّه تعالىٰ و أنّه لا يصحّ لعلمه، فمن لا يطيق الفعل استحال حدوثه منه و إذا كان كذلك لا يصحّ إرادته».

و في حاشية «ب»: + «و الفعل المأمور به الذي تناوله الأمر».

٢. و للمزيد من التفاصيل راجع: المغني، ج ١١، ص ٢٩٢، «الكلام في شروط حسن التكليف».

٣. ذكر القاضي الثلاثة الأولى دون الأخير في المغني، ج ١٧، ص ١٢٦. و انظر: المغني، ج ١١، ص ٤٣١.

أوّلُها: أن يُمَكِّنَ العبدَ مِن الفعلِ المأمورِ بـه، و يَـدخُلُ فـي التـمكينِ القُـدَرُ[١] و الآلاتُ و العلومُ و ما أشبَهَ ذلكَ.

و ثانيها: كَونُ[٢] الفعلِ ممّا يُستَحَقُّ به الثوابُ[٣]، بأن يَكونَ واجباً أو نَدباً[٤]. ١۶٢

و ثالثُها: أن يَكونَ الثوابُ علىٰ ذلكَ الفعلِ مُستَحَقّاً و يَعلَمَ تَعالىٰ أنّه سيَفعَلُه به[٥] لا مَحالةَ.

و شَرَطَ قومٌ هاهُنا، فـقالوا: إذا لَـم يُـحبِطْه[٦]. و إنّـما يَشـتَرِطُ ذلكَ مَـن يَـرَى الإحباطَ[٧]، و إذا كانَ الإحباطُ باطلاً[٨] فلا معنىٰ لاشتراطِه.

و رابعُها: أن يَكونَ قَصدُه تَعالىٰ بذلكَ الإيصالَ إلَى الثوابِ حتّىٰ يَكونَ تعريضاً. و هذه الجُملةُ صحيحةٌ لا شُبهةَ فيها؛ لأنّ الغرضَ في التكليفِ التعريضُ للمَنافعِ التي هي الثوابُ، و لَن يَتِمَّ ذلكَ إلّا بتكامُلِ الشروطِ التي ذَكرناها.

فأمّا الآمِرُ مِنّا فحالُه تُخالِفُ في هذه الشروطِ حالَ القَديمِ سُبحانَه؛ لأنّه قد يأمُرُ

---

١. في «ألف، ص»: «القدرة».
و في حاشية «ألف»: « معنى القدرة تمكّن العبد بأن يكون قادراً علىٰ ذلك الفعل و على الآلة، مثل [أن] يأمر بالجهاد فيُمكّن من السلاح أو بالوضوء فيحتاج إلىٰ آلة لتخرج الماء من البئر».
٢. في المطبوع: «أن يكون».
٣. في العُدّة للشيخ الطوسيّ: «يعلم أنّ المأمور به علىٰ وجه يحسن الأمر به». العُدّة، ج ١، ص ٢٤٥.
٤. في حاشية «ألف»: «لأنّه لا يأمر بالمباح».
٥. في حاشية «ألف»: «أي يوصل الثواب إليه».
٦. كما ذهب إليه القاضي عبد الجبّار و أبو الحسين. المغني، ج ١١، ص ٤٣١؛ المعتمَد، ج ١، ص ١٧٩.
٧. لتفصيل الأقوال انظر: أبكار الأفكار، ج ٤، ص ٣٨٣.
٨. الذخيرة، ص ٣٠٢.

بما يَتعلَّقُ بالديانات و الظنُّ في ذلكَ لا يَقومُ مَقامَ العِلم، فأمّا تَمكُّنُ[١] المأمورِ فالظنُّ فيه يَقومُ مَقامَ العِلم. فأمّا[٢] إن كانَ أمرُه بما يَخُصُّه فيَكفي فيه أن يَكونَ حَسَناً ١۶٣ و إن كانَ مُباحاً؛ لأنّ الغرضَ يَتِمُّ بذلكَ، و إنّما شَرَطنا الحُسنَ لأنّ الأمرَ بالقَبيحِ لا يَكونُ إلّا قَبيحاً.

و أمّا أمرُه صلّى اللّٰهُ عليه و آلِه فالشروطُ فيه كالشروطِ في أمرِه تَعالىٰ إلّا العِلمَ بإيصالِ الثوابِ[٣]؛ لأنّ ذلكَ ممّا لا يَتعلَّقُ به. و قد يَجوزُ أن يَقومَ الظنُّ فيه مَقامَ العِلمِ فيما يَرجِعُ إلىٰ تَمكُّنِ المُكلَّفِ، فأمّا[٤] ما يَرجِعُ إلىٰ صفةِ الفعلِ مِن حُسنٍ و غيرِ ذلكَ فلا بُدَّ مِن أن يَكونَ معلوماً و يُعلَمَ[٥] استحقاقُ الثوابِ به و أنّه تَعالىٰ سيُوفِّرُه عليه.

و في الفقهاءِ و المُتكلِّمينَ مَن يُجوِّزُ أن يأمُرَ اللّٰهُ تَعالىٰ بشَرطِ أن لا يَمنَعَ المُكلَّفَ[٦] مِن الفعلِ، أو بشَرطِ أن يُقدِرَه، و يَزعُمونَ أنّه يَكونُ مأموراً بذلكَ مع المَنعِ[٧].

---

١. في «ب، د، ص»: «تمكين».
٢. في المطبوع: «و أمّا».
٣. في حاشية «ألف»: «الذي هو الشرط الثالث».
٤. في المطبوع: «و أمّا».
٥. في «ألف، ب، ج، د، ص»: «فيعلم».
٦. في حاشية «ش» و المطبوع: + «في المستقبل».
٧. و هو مذهب الأشعريّ و من وافقه من أصحاب الشافعيّ، و ذهب إليه الجصّاص و الباقلّانيّ. الفصول، ج ٢، ص ٢٤٠؛ التقريب و الإرشاد، ج ٢، انظر ص ٢٧٤ ـ ٢٨٢؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٣٩٥.
و قال الباقلّانيّ: «لأنّنا قد بيّنّا أنّ ذلك صحيح جائز منه تعالىٰ و منّا إذا لم يعلم المكلّف أنّه يبقىٰ أو لا يبقىٰ؛ لصحّة امتحانه ـ مع تجويزه لذلك ـ بفعل العزم علىٰ أدائه أو تركه. و لأنّه لا يمتنع أن يكون عالماً بأنّه إذا أمر زيداً أن يفعل فعلاً في المستقبل بشريطة بقائه و إن علم أنّه لا يبقىٰ، لطفاً
⇔

و هـذا غَـلَطٌ؛ لأنّ هـذه الشـروطَ[١] إنّـما تَـحسُنُ[٢] فـيمن لا يَـعلَمُ العَـواقبَ و لا
طريقَ له إلىٰ عِلمِها[٣]، فأمّا العالِمُ بالعَواقبِ و أحوالِ المُكلَّفِ فلا يَجوزُ أن يأمُرَه ١٦٤
بشَرطٍ.[٤] و الذي يُبيِّنُ ذلكَ أنّ الرسولَ عليه السلام لَو أعلَمَنا أنّ زَيداً لا يَتمكَّنُ مِن
الفعلِ في وقتٍ مخصوصٍ، قَبُحَ مِنّا أن نأمُرَه بذلكَ لا مَحالةَ، و إنّما حَسُنَ دخولُ
الشرطِ[٥] فيمن نأمُرُه لفَقدِ عِلمِنا بصِفتِه في المُستَقبَلِ؛ ألا تَرىٰ أنّه لا يَجوزُ الشرطُ
فيما يَصِحُّ فيه العِلمُ و لنا إليه طريقٌ، نَحوُ حُسنِ الفعلِ؛ لأنّه ممّا يَصِحُّ أن نَعلَمَه؟
و كَونُ المأمورِ مُتمكِّناً لا يَصِحُّ أن يُعلَمَ عقلاً، فإذا فُقِدَ الخُبرُ فلا بُدَّ مِن الشرطِ[٦].

و لا بُدَّ مِن أن يَكونَ أحَدُنا في أمرِه يَحصُلُ في حُكمِ الظانِّ لتَمكُّنِ مَن يأمُرُه مِن الفعلِ[٧] مُستَقبَلاً، فيَكونَ الظنُّ في ذلكَ قائماً مَقامَ العِلمِ، و قد ثَبَتَ أنّ الظنَّ يَقومُ

⇐ له في فعل ما عدا ذلك المأمور له من الطاعات المعجّلة اللازمة له قبل ذلك الوقت، و لطفاً لغيره من المكلّفين في فعل الحسن و اجتناب القبيح، و متىٰ جاز كون هذا الأمر لطفاً وجب علىٰ أصولهم على الله سبحانه فعله». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٧٧.

١. في «ألف، ب، ج، س، ص»: –«هذه»، و في «ب، ج، ص»: «الشرط».
٢. في «ب، ج، ص»: «يحسن».
٣. قال الرازيّ: «الجواب عنها من وجهين: الأوّل و هو الذي يحسم المنازعة أنّها مبنيّة على القول بالحسن و القبح و نحن لا نقول به، الثاني سلّمنا ذلك و لكنّا نقول: كما يحسن الأمر بالشيء و النهي عن الشيء لحكمة تتولّد من المأمور به و المنهيّ عنه فقد يحسنان أيضاً لحكمة تتولّد من نفس الأمر و النهي؛ فإنّ السيّد قد يقول لعبده: «اذهب إلى القرية غداً راجلاً» و يكون غرضه من ذلك حصول الرياضة له في الحال و عزمه علىٰ أداء ذلك الفعل و توطين النفس عليه مع علمه بأنّه سيرفع عنه غداً ذلك التكليف»، المحصول، ج ٣، ص ٣١٨.
٤. كما في المغني، ج ١١، ص ٤٠٧.
٥. في «ش» و المطبوع: «هذه الشروط».
٦. في «ألف، س»: «الشروط».
٧. في «ب، ج، د، ص»: «بالفعل».

مَقامَ العِلم إذا تَعذَّرَ العِلمُ، فأمّا مع حصولِه فلا يَقومُ مَقامَه، و إذا كانَ القَديمُ تَعالىٰ عالِماً بتَمَكُّنِ مَن يَتمكَّنُ[١] وجَبَ أن يوجِّهَ الأمرَ نَحوَه، دونَ مَن يَعلَمُ أنّه لا يَتمكَّنُ، فالرسولُ[٢] صلّى اللّٰهُ عليه و آلِه حالُه كحالِنا إذا أعلَمَنا[٣] اللّٰهُ سُبحانَه حالَ
١٦٥ مَن نأمُرُه[٤]، فعندَ ذلكَ نأمُرُه[٥] بِلا شَرطٍ.

و يَلزَمُ مَن سَلَكَ هذه الطريقةَ أن يأمُرَ اللّٰهُ تَعالَى الميّتَ بشَرطِ أن يَصيرَ حَيّاً، و يأمُرَ بما لا يَكونُ صَلاحاً بشَرطِ أن يَصيرَ صَلاحاً، و هذا يوجِبُ عليهم أن لا يَقطَعوا فيمَن أمَرَه اللّٰهُ تَعالىٰ بالفعلِ أنّ ذلكَ مِن صَلاحِه، كَما لا يَقطَعونَ بأنّه مُتمكِّنٌ لا مَحالَةَ منه.

فأمّا تَعلُّقُهم بالقَطعِ علىٰ أنّ أمرَ اللّٰهِ تَعالىٰ يَتناوَلُ جميعَ المُكلَّفينَ مع اختلافِ أحوالِهم في التمكُّنِ فباطلٌ، لأنّا لا نُسلِّمُ ذلكَ، بَل نَذهَبُ إلىٰ أنّه لا يَتناوَلُ إلّا مَن يَعلَمُ أنّ التمكُّنَ يَحصُلُ له و يَتكامَلُ فيه، و لهذا نَذهَبُ إلىٰ أنّه لا يَعلَمُ بأنّه مأمورٌ بالفعلِ إلّا بَعدَ تَقضّي الوقتِ و خُروجِه فيَعلَمُ أنّه كانَ مأموراً به. و لَيسَ يَجِبُ إذا لَم يَعلَمْ قَطعاً أنّه مأمورٌ أن يَسقُطَ عنه وجوبُ التحرُّزِ[٦]؛ لأنّه إذا جاءَ وقتُ الفعلِ و هو صَحيحٌ سَليمٌ ـ و هذه[٧] أمارةٌ[٨] يَغلِبُ معها الظنُّ ببقائه ـ

---

١. في «ألف»: «تمكّن».

٢. في «ألف، س»: «و الرسول».

٣. في «ألف»: «أعلمه»، و في «ب، ج، د، ص»: «علّمنا».

٤. في غير ظاهر «ش» و «ص»: «يأمره».

٥. في غير «ألف، ش، ص»: «يأمر».

٦. في حاشية «ألف»: «أي التحرّز من الترك».

٧. في «ألف، س»: «فهذه».

٨. في غير «ش» و المطبوع: «أمارات».

فيَجِبُ أن يَتحرَّزَ مِن تَركِ الفعلِ و التقصيرِ فيه، و لا يَتحرَّزُ مِن ذلكَ إلّا بالشروعِ
في الفعلِ و الابتداءِ به. و لذلكَ مثالٌ في العقلِ؛ و هو أنّ المُشاهِدَ للسبُعِ مِن بُعدٍ ١۶۶
مع تجويزِه أن يُختَرَمَ السبُعُ قَبلَ أن يَصِلَ إليه يَلزَمُه التحَرُّزُ منه لِما ذَكرناه، و لا
يَجِبُ إذا لَزِمَه التحرُّزُ أن يَكونَ عالِماً ببقاءِ السبُعِ و تَمكُّنِه مِن الإضرارِ به[١].

و أمّا مَن جَعَلَ مِن شَرطِ حُسنِ الأمرِ أن يَعلَمَ الآمِرُ أنّ المأمورَ سيَفعَلُه فخِلافُه خارجٌ عن أقوالِ المُختَلِفينَ في أُصولِ الفقهِ؛ لأنّهم لا يَختَلِفونَ في أنّ اللهَ تَعالىٰ قد يأمُرُ مَن يَعلَمُ أنّه يُطيعُ كَما يأمُرُ مَن يَعلَمُ أنّه يَعصي، و لَو كانَ ما ذُكِرَ شَرطاً في حُسنِ الأمرِ لَما حَسُنَ مِنّا في الشاهِدِ أمرٌ؛ لأنّا لا نَعلَمُ العَواقبَ.

و لَيسَ لهُم أن يَقولوا: إنّه حَسُنَ مِنّا مِن حَيثُ إنّا نَظُنُّ أنّه يَفعَلُ؛ لأنّا قد نأمُرُ مع[٢] الظنِّ بأنّه لا يَفعَلُ، نَحوُ[٣] أن نَدعُوَ إلَى الطعامِ مَن نَظُنُّ أنّه لا يَقبَلُ، و إلَى الدينِ مَن نَظُنُّ أنّه لا يُطيعُ[٤].

و أمّا مَن أجازَ أن يأمُرَ اللّهُ تَعالىٰ بالشيءِ بشَرطِ أن لا يَنهىٰ عنه فقولُه باطلٌ[٥]، و سيَجيءُ عليه الكلامُ في الناسخِ و المنسوخِ مِن هذا الكتابِ، بمَشيّةِ اللّهِ تَعالىٰ و عَونِه[٦].

---

١. حكى الباقلّانيّ مثله ثمّ قال: «و هذا الاعتلال و التشبيه أيضاً خارج عن الإجماع»، و ردّ عليه تفصيلاً في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٨٤.
٢. في «د، ص»: + «غلبة».
٣. في «د»: «لجواز».
٤. في «س»: «لا يستطيع».
٥. وفاقاً للباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٧٩.
٦. الذريعة، ج ٢، ص ٢١.

١٦٧ **[شروطُ المأمورِ به]**

و أمّا الصفاتُ التي يَجِبُ كَونُ الفعلِ المأمورِ به عليها فتَنقَسِمُ إلىٰ أقسامٍ:

أوّلُها: أن يَدخُلَ في الصحّةِ و يَخرُجَ عن الاستحالةِ.

و ثانيها: أن يَصِحَّ ممّن كُلِّفَه؛ لأنّ صحّتَه مِن غيرِه كاستحالتِه في الغرضِ المقصودِ.

و ثالثُها: صحّتُه منه علىٰ جهةِ الاختيارِ.

و رابعُها: أن يَكونَ للفعلِ في نفسِه صفةُ الحُسنِ.

و خامسُها: أن يَحصُلَ له صفةٌ زائدةٌ يَدخُلُ بها في أن يَكونَ نَفلاً أو فَرضاً[١].

فهذه[٢] شروطٌ لا بُدَّ منها في حُسنِ الأمرِ بالفعلِ.

و إذا كانَ الكلامُ في الواجبِ، فلا بُدَّ مِن كُلِّ ما تَقدَّمَ و مِن شرطٍ زائدٍ، و هو حصولُ وجهٍ يَقتَضي وجوبَه.

و القِسمُ الأوّلُ يَثبُتُ بأن يُعلَمَ أنّ الفعلَ ممّا لا يَستَحيلُ وقوعُه؛ بأن يَكونَ وقتُه مُستَقبَلاً، و لا يَكونَ ماضياً و لا حاضراً، لأنّ ما لَم يَكُن كذلكَ تَقبُحُ إرادتُه و الأمرُ به. ١٦٨

و القِسمُ الثاني و هو صحّتُه منه يَدخُلُ فيه أن لا يَكونَ الفعلُ ممّا يَستَحيلُ قُدرةُ العبدِ عليه كالجَواهرِ و ما لا يَتناوَلُه قُدَرُنا[٣] مِن الأعراضِ، و يَدخُلُ فيه أن يَكونَ غيرَ ممنوعٍ منه، و أن يُمكِنَه تمييزُه، و إنّما أوجَبنا ذلكَ لأنّ مع فَقدِه يَتعذَّرُ الفعلُ، و يَقبُحُ الأمرُ بما يَتعذَّرُ.

---

١. في نهاية الوصول: «أن يكون للفعل صفة زائدة علىٰ حسنه؛ إمّا بأن يكون علىٰ صفة الندب أو الوجوب، أو يتعلّق به نفع أو دفع ضرر يرجعان إلى الدنيا». نهاية الوصول، ج ١، ص ٦١٤.

٢. في المطبوع: «و هذه».

٣. في «ألف، ج»: «قدرتنا».

و **القِسمُ الثالثُ** يَدخُلُ فيه زَوالُ الإلجاءِ، و أن تَكونَ الدواعي مُتردِّدةً؛ لأنّ بالإلجاءِ يَلحَقُ المُلجأُ بالممنوعِ، و مع فَقدِ تَردُّدِ الدواعي لا يُستَحَقُّ الثوابُ الذي هو الغرضُ بالتكليفِ.

و **القِسمُ الرابعُ** أن يَكونَ الفعلُ غيرَ قَبيحٍ، و لا عارٍ مِن القُبحِ و الحُسنِ[١]، و إنّما وَجَبَ ذلكَ لأنّ الأمرَ بالقَبيحِ قَبيحٌ، و كذلكَ إرادتُه، و الأمرُ بما لا غرضَ فيه كذلكَ.

و **القِسمُ الخامسُ** يَدخُلُ فيه أن لا يَكونَ مُباحاً، و أن يَقَعَ علىٰ وجهٍ زائدٍ علَى الحُسنِ يَدخُلُ به[٢] إمّا في كَونِه نَدباً أو فَرضاً، و إنّما قُلنا ذلكَ لأنّ المُباحَ كَما لا يُستَحَقُّ بفعلِه ١٦٩
في الشاهدِ المَدحُ كذلكَ لا يُستَحَقُّ به الثوابُ، و تكليفُ ما هذه حاله عبثٌ.

و إنّما شَرَطنا في الإيجابِ أن يَكونَ له وجهُ وجوبٍ لأنّ ما لا وجهَ له يَقتَضي وجوبَه فإيجابُه قَبيحٌ، يَجري مَجرىٰ تقبيحِ الحَسَنِ و تحسينِ القَبيحِ، و لهذا لَو أنّه تَعالىٰ أوجَبَ كُفرَ نِعَمِه لَم يَصِرْ ذلكَ واجباً.

[شروطُ المأمورِ]

و أمّا الصفاتُ التي يَجِبُ كَونُ المأمورِ عليها فجُملتُها أن يَكونَ مُتمكِّناً مِن إيقاعِ الفعلِ علَى الوجهِ الذي أُمِرَ به، و تَتفرَّعُ هذه الجُملةُ إلىٰ أن تَكونَ القُدرةُ و العلومُ و الآلاتُ و الأسبابُ و الأدلّةُ كُلُّها حاصلةً؛ لأنّ بوجودِها يَكونُ التمكُّنُ، و مع فَقدِها يَحصُلُ التعذُّرُ[٣].

---

١. في حاشية «ألف»: «كالمباح العاري من الحسن و القبح، فإنّه لا يأمر به اللّه تعالىٰ، كما مرّ مراراً».

٢. في «ألف، س»: «له»، و في «ب، ج، ص»: «فيه».

٣. قال العلّامة: «و هذه الأشياء منها ما يحتاج إليها جميع الأفعال كالقُدر و زوال المانع، و منها ما يحتاج إليه بعض الأفعال، كالعلم الذي يحتاج إليه الفعل المحكم، و كالآلات التي يحتاج إليها بعض الأفعال، و الإرادة التي يحتاج إليها الفعل الواقع علىٰ وجه دون آخر». نهاية الوصول، ج ١، ص ٦١٥.

و اعلَمْ أنّ هذه الشروطَ تَنقَسِمُ إلىٰ أقسامٍ ثلاثةٍ:

أوّلُها: أن يَكونَ ممّا لا يَصِحُّ إلّا مِن اللّٰهِ تَعالىٰ، فلا بُدَّ مِن أن يُزيحَ ـ جَلَّ اسمُه ـ عِلّةَ المُكلَّفِ فيه، و ذلكَ نَحوُ القُدرةِ و الحاسّةِ[١] و كَثيرٍ مِن الآلاتِ، و نَحوُ كمالِ العقلِ.

١٧٠ **و ثانيها**: ما لا يَصِحُّ علَى الوجهِ المُحتاجِ إليه إلّا من العبدِ، كنَحوِ الإرادةِ و الكَراهةِ[٢]؛ لأنّهما لا يؤثّرانِ في فعلِه فيَكونَ أمراً و خَيراً[٣] و عبادةً للّٰهِ تعالىٰ إلّا بأن يَكونا مِن جهةِ العبدِ.

و ثالثُها: أن يَكونَ ممّا يَصِحُّ مِن[٤] اللّٰهِ تَعالىٰ و مِن جهةِ العبدِ[٥]، نَحوُ كَثيرٍ مِن الآلاتِ و كَثيرٍ مِن العلومِ. و في هذا الوجهِ يَجوزُ أن يَفعَلَه تَعالىٰ للعبدِ، و يَجوزُ أن يُلزِمَه فِعلَه و يُمَكِّنَه منه.

[شروطُ الأمرِ]

و أمّا الصفاتُ التي يَجِبُ أن يَكونَ الأمرُ عليها؛ فأن يَكونَ مُتقدِّماً لوقتِ الفعلِ المأمورِ به. و لا نَحُدُّ[٦] في ذلكَ حَدّاً مُعيَّناً، بَل نُعلِّقُ[٧] ذلكَ بصِفةٍ معقولةٍ، و هو أن

---

١. في حاشية «ألف»: «كالعين و غيرها إذا كان ذلك الفعل يحتاج في الاتّباع إلى الرؤية و غيرها».
٢. في حاشية «ألف»: «معنى إرادة العبد و كراهته أن يكون متمكّناً من فعل إرادة و كراهة و لا يكون مقهوراً مُلجأً».
٣. في «ألف، س، ش»: «خبراً».
٤. في «ألف، س»: + «جهة».
٥. في حاشية «ألف»: «الذي يكون من اللّٰه تعالى و من العبد مثل العلوم الضروريّة و الملكيّة، فالأوّل من اللّٰه، و الثاني من العبد».
٦. في المطبوع: «و لا يُحدّ».
٧. في المطبوع: «يعلّق».

يَتِمَّ بذلكَ التقدُّمِ الغرضُ في الأمرِ؛ مِن دَلالةٍ علىٰ وجوبِ الفعلِ، و ترغيبٍ فيه، و بَعثٍ عليه. فهذا القَدرُ هو الذي لا بُدَّ منه، و ما زادَ علىٰ ذلكَ مِن التقدُّمِ فلا بُدَّ فيه مِن مَصلَحةٍ زائدةٍ[١].

و المُجبِرةُ تُخالِفُ في ذلكَ و تَقولُ: إنّ الأمرَ إذا كانَ إلزاماً فلا يَكونُ إلّا في حالِ ١٧١
الفعلِ، و ما يَتقدَّمُ لَيسَ بأمرٍ، و إنّما هو إعلامٌ[٢].

و في أهلِ العَدلِ مَن يَذهَبُ إلىٰ أنّه لا يَجوزُ تَقدُّمُه[٣] إلّا بوقتٍ واحدٍ، و فيهم مَن يُجوِّزُ تَقدُّمَه[٤] بأوقاتٍ[٥] بشَرطِ أن يَكونَ المُكلَّفُ مِن حينِ حصولِ الأمرِ إلىٰ وقتِ التكليفِ مُتمكِّناً مُزاحَ العِلَلِ، و منهم مَن يُجوِّزُ تَقدُّمَه بأوقاتٍ ـ و إن لَم يَكُن المُكلَّفُ كذلكَ ـ إذا كانَ في تَقدُّمِه مَصلَحةٌ لبعضِ المُكلَّفينَ، و هو الصحيحُ، و فيهم مَن يَجوِّزُ تقديمَه[٦] مِن غيرِ اعتبارِ مَصلَحةٍ. و مَن يَعتَبِرُ المَصلَحةَ مِنهم مَن يَقولُ: يَجوزُ أن تَكونَ المَصلَحةُ تَحمُّلَ البعضِ إلىٰ مَن كُلِّفَ الفعلَ، و منهم مَن لا يُجوِّزُ أن يَكونَ الصلاحُ هذا القَدرَ، بَل يوجِبُ أن يَستَفيدَ به مع التحمُّلِ[٧].

---

١. كما هو اختيار القاضي عبد الجبّار و أبي الحسين. المغني، ج ٤، ص ٣٠٤؛ المعتمَد، ج ١، ص ١٧٩. و أشار الشيخ المفيد إلىٰ وجوب التقدّم و لم يتعرّض لحدّه في التذكرة، ص ٣٢.

٢. حكاه الباقلّانيّ عن بعض أهل الحقّ و خالفه، و نسبه إمام الحرمين إلى الأُصوليّين من أصحاب الشيخ أبي الحسن. انظر: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٨٨ و ٢٩٢؛ البرهان، ج ١، ص ٩٣.
و قال الزركشيّ: «هذه المسألة من غوامض أُصول الفقه تصويراً و نقلاً ... و قيل: إنّ الخلاف في هذه المسألة لفظيّ و لا يتفرّع عليه حكم قطعاً». البحر المحيط، ج ١، ص ٣٣٨ و ٣٤٧.

٣. في حاشية «ب، ج»: «تقديمه».

٤. في «ج»: «تقديمه».

٥. في «د، ص»: + «كثيرة».

٦. في «ب، ج»: «تقدّمه».

٧. حكى الباقلّانيّ هذه الأقوال عن المعتزلة بتفصيل أكثر و من دون تسمية أصحابها، راجع:
↔

١٧٢ و أمّا الذي يَدُلُّ علىٰ أنّه لا بُدَّ مِن تَقدُّمِه: أنّه يُفيدُ إيجابَ الفعلِ علَى المُكلَّفِ و ترغيبَه و بَعثَه عليه، و كُلُّ هذا لا يَتِمُّ إلّا بالتقدُّمِ.

و خِلافُ المُجبِرةِ مَبنيٌّ علىٰ قولِهم: «إنّ القُدرةَ مع الفعلِ»[١] فأَجرَوا الأمرَ مَجراها[٢].

و ذلكَ باطلٌ بما ذُكِرَ في مَواضعِه، و[٣] لأنّه يُبطِلُ الإيثارَ و الاختيارَ، و يَقتَضي تكليفَ ما لا يُطاقُ، و أنّ[٤] القاعدَ عن الصلاةِ معذورٌ بتَركِ القيامِ إليها لأنّه لا يَقدِرُ عليه.

⇐ التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٨٩ ج ٢٩٠؛ و انظر: المغني، ج ١١، ص ٣٠٤.

و في حاشية «ألف»: «معناه يحصّل فائدة؛ لئلّا يكون عبثاً».

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١٨٢؛ أبكار الأفكار في أُصول الدين، ج ٢، ص ٢٩٦.

و قال الزركشيّ: «قال الأصفهانيّ المتأخّر في مصنَّفه المفرد في هذه المسألة: اعلم أنّ الأُصوليّين من الأشعريّة و المعتزلة متّفقون علىٰ أنّ المأمور بالفعل علىٰ وجه الامتثال إنّما يكون مأموراً عند القدرة و الاستطاعة، لكن للمعتزلة أصل و هو أنّ الحادث لا يكون متعلّقاً للقدرة حال حدوثه، كالباقي المستمرّ الوجود فإنّه لا يكون متعلّقاً للقدرة. و للشيخ أصل و هو أنّ القدرة الحادثة تقارن المقدور الحادث و لا تسبقه؛ لأنّ القدرة الحادثة عرض و العرض استحال بقاؤه، فلو تقدّمت القدرة الحادثة علىٰ وجود الحادث لعُدمت عند وجود الحادث ضرورة استحالة بقائها فلا يكون الحادث متعلّقاً للقدرة. فلزم علىٰ أصل الشيخ أنّ المأمور إنّما يصير مأموراً بالفعل حال حدوثه لا قبله، و لزم علىٰ أصل المعتزلة أنّه إنّما يكون مأموراً بالفعل قبل حدوثه لا حالة حدوثه» . البحر المحيط، ج ١، ص ٣٤٠.

٢. قال الجوينيّ: «و بنى المشايخ هذه المسألة على الاستطاعة و تعلّقها بالفعل حالة الحدوث و زعموا علىٰ أنّ الحادث يتّصف بكونه مقدوراً عليه في حال الحدوث، و زعموا أيضاً أنّا من حيث نعتقد كون الحادث مقدوراً بالقدرة الحادثة متعلّقاً للاستطاعة نحكم علىٰ مقتضىٰ ذلك بكونه مأموراً به إذا ثبت الأمر فيه». البرهان، ج ١، ص ٩٣.

و خالف ابن القُشَيريّ في كون الخلاف مبنيّاً علىٰ بحث القدرة. انظر: البحر المحيط، ج ١، ص ٣٤٧.

٣. في المطبوع: - «و».

٤. في «ألف، ج»: «فإنّ».

و قولُهم: «إنّ المُتقدِّمَ إعلامٌ» فإن أرادوا به أنّه إعلامٌ بلزومِ الفعلِ في وقتِه فهو خِلافٌ في عبارةٍ، و إن أرادوا غيرَ ذلكَ[١] فهو غيرُ معقولٍ. و نَحنُ نَعلَمُ أيضاً أنّ الأوامرَ في الشاهدِ[٢] لا تَكونُ إلّا مُتقدِّمةً[٣]، و أجمَعَت[٤] الأمّةُ علىٰ أنّ أوامِرَ القُرآنِ مُتناوِلةٌ للخَلقِ إلىٰ يومِ القيامةِ، و إن كانَت مُتقدِّمةً لهُم[٥].

و أمّا تَقدُّمُ الأمرِ علَى الفعلِ أوقاتاً كَثيرةً فإذا كانَ للمَصلَحةِ حَسُنَ لا مَحالَةَ[٦].

فأمّا مَن شَرَطَ في جوازِ تَقدُّمِه أن يَكونَ المُكلَّفُ مُتمكِّناً في الأحوالِ كُلِّها، ١٧٣
فقولُه باطلٌ؛ لأنّ المُكلَّفَ إنّما يَحتاجُ إلَى التمكُّنِ ليَفعَلَ، لا لكَونِه مأموراً، لأنّه لَو كانَ في حالِ الأمرِ مُتمكِّناً و في حالِ الفعلِ عاجزاً قَبُحَ أمرُه، فلا مانعَ مِن حُسنِ أمرِه بفعلٍ يَعلَمُ اللّٰهُ تَعالىٰ أنّه سيَتمكَّنُ منه في حالِ الحاجةِ، و إن كانَ في حالِ الأمرِ عاجزاً[٧]، و أوامِرُ القُرآنِ مُتناوِلةٌ للخَلقِ كُلِّهم إلىٰ آخِرِ التكليفِ، و إن كانَ

---

١. قال الباقلّانيّ: «الأمر أمران أو للأمر الواحد حالتان يكون في أحدهما دلالة على الفعل و ترغيباً و حثّاً عليه، و هي حالة مقدّمة على المأمور به، و حالة تخرج عن ذلك إذا قارن المأمور به. هذا إذا كان الأمر واحداً. فإن كانا أمرين فالمتقدّم منهما حثّ و ترغيب و دلالة على الفعل، و المقارن للفعل خارج عن ذلك». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٩٠.

٢. في «ألف»: «الشواهد».

٣. المغني، ج ١١، ص ٣٠٢.

٤. في «ألف، ب، ج، س»: «اجتمعت».

٥. انظر الردود بتفصيل أكثر في المعتمَد، ج ١، ص ١٨٠.

٦. قال الباقلّانيّ: «لأنّه قد يكون إحداثه قبل المأمور به بأوقات و سماعه له ترغيباً و داعياً له إلىٰ إيقاعه، و لطفاً في استصلاحه، و تسهيلاً لدواعيه إلى الفعل توطيناً لنفسه علىٰ إيقاعه، و ليفعل في كلّ وقت عزماً علىٰ أن يؤدّيه في وقته فيكون مطيعاً بطاعات كثيرة إلىٰ حين وقوعه. فلا وجه لدعواهم أنّه لا وجه و لا معنىٰ لتقديمه أكثر من وقت واحد». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٩٦.

٧. الإشكال للباقلّانيّ، و فيه زيادة: «اللّهمّ إلّا أن يكون مواجَهاً بالخطاب، فيجب كونه موجوداً حيّاً عاقلاً فقط». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٢٩٦.

أكثَرُهم في حالِ وجودِ هذه الأوامرِ غيرَ مُتمكِّنينَ[١] بَل غيرَ موجودينَ[٢].

و الصحيحُ أنّ تقديمَه لا يَجوزُ أن يَحسُنَ للتحمُّلِ فَقَط؛ لأنّ مِن حَقِّ الكلامِ أن يُفعَلَ للإفادةِ[٣]، فلابُدَّ في[٤] المَصلَحة الحاصلةِ فيه أن تَكونَ راجعةً إلَى الإفادةِ.

و لا يَجِبُ علىٰ هذا أن تَكونَ المَلائكةُ عليهم السلامُ مُكلَّفةً بهذه[٥] الشرعيّاتِ
لأجلِ التحمُّلِ؛ و ذلكَ أنّا إنّما أَوجَبنا في المُتحمِّلِ للكلامِ أن يَفهَمَه، و أن يَكونَ
مَصلَحةٌ له في تَحمُّلِه، و لَم نوجِبْ أن يَكونَ الشرائعُ المذكورةُ في ذلكَ الكلامِ
تَلزَمُ ذلكَ المُتحمِّلَ، فالملائكةُ علىٰ هذا يَجِبُ أن تَفهَمَ المُرادَ بالقُرآنِ إذا تَحمَّلَته ١٧٤
و أَدَّته، و أن يَكونَ لها[٦] في ذلكَ مَصلَحةٌ دينيّةٌ، و إن لَم تَلزَمْها الشرائعُ.

---

١. في «د، س، ص»: «غير متمكّن».

٢. في «د، س، ص»: «غير موجود».

٣. في «د»: «الإفادة».

٤. في «ألف، ب، ج، س»: «من».

٥. في «س»: «لهذه».

٦. في «ب، ج»: «لنا».

[٣]

بابٌ في أحكامِ النهيِ

فَصلٌ

[في ماهيّةِ النهيِ و أحكامِه]

اِعلَمْ أنّ النهيَ لا صورةَ له في اللغةِ تَخُصُّه علىٰ نَحوِ ما قُلناه في الأمرِ[1]؛ لأنّ قولَ القائلِ: «لا تَفعَلْ» قد يُستَعمَلُ و لا يَكونُ نَهياً، بَل علىٰ سَبيلِ التوبيخِ و التعنيفِ، ألا تَرىٰ أنّ أحَدَنا قد يَقولُ لغُلامِه: «لا تُطِعْني و لا تَفعَلْ شَيئاً ممّا أُريدُه»، و هو غيرُ ناهٍ له[2] ـ لمُفارَقةِ الكَراهةِ التي بها يَكونُ النهيُ نَهياً ـ و إنّما يُريدُ التعنيفَ؟ كما قالَ تَعالىٰ: ﴿**اِعْمَلُوا مٰا شِئْتُمْ**﴾[3]، و لَم يُرِدِ الأمرَ.

و الكلامُ في أنّه لا صيغةَ له تَخُصُّه كالكلامِ في الأمرِ، فلا معنىٰ لإعادتِه[4].

و الرتبةُ مُعتَبَرةٌ في النهيِ كما أنّها مُعتَبَرةٌ في الأمرِ، و الدلالةُ علَى الأمرَينِ واحدةٌ. ١٧٥

و قولُنا: «نَهيٌ» يَخُصُّ القولَ، بخِلافِ الأمرِ؛ لأنّا قد بيّنّا اشتراكَ هذه اللفظةِ بَينَ الفعلِ و القولِ[5].

---

١. الذريعة، ج ١، ص ٢٥١.

٢. في «ب، د، ش»: ـ «له».

٣. فُصِّلت (٤١): ٤٠.

٤. الذريعة، ج ١، ص ٢٥١ ـ ٢٥٤.

٥. المصدر، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٩.

و النهيُ إنّما كانَ نَهياً لأنّ الناهيَ كارهٌ للفعلِ الذي تَناوَلَه النهيُ، و الكلامُ في ذلكَ كالكلامِ في أنّ الأمرَ إنّما كانَ أمراً لإرادةِ الآمِرِ المأمورَ به، و قد تَقدَّمَ مُستَقصىً[١].

و القولُ في أنّ النهيَ لا يَدُلُّ علىٰ أحكامِ الفعلِ كالقولِ في الأمرِ، و إنّما يُحكَمُ فيما نَهَى اللّٰهُ عنه بالقُبحِ بدَلالةٍ مُنفَصِلةٍ؛ و هي أنّه تَعالىٰ مع حِكمتِه لا يَجوزُ أن يَنهىٰ عن الحَسَنِ، و لا يَنهىٰ إلّا عن القَبيحِ[٢]، كَما قُلنا[٣] في أمرِه تَعالىٰ: إنّه لا يَدُلُّ[٤] مِن حَيثُ الظاهرِ بَل لحِكمتِه تَعالىٰ علىٰ أنّ لِما أمَرَ به صفةً زائدةً علىٰ حُسنِه، و أنّ له مَدخَلاً في استحقاقِ المَدحِ و الثوابِ. و إنّما نَقولُ: إنّ نَهيَه تَعالىٰ علَى الوجوبِ و إن لَم يَكُن أمرُه كذلكَ؛ لأجلِ أنّه يَقتَضي قُبحَ الفعلِ، و القَبيحُ يَجِبُ أن لا يُفعَلَ.

١٧٦ و القولُ في احتمالِ النهيِ المُطلَقِ للتكرارِ و المَرّةِ الواحدةِ مُطلَقاً و مشروطاً كالقولِ في الأمرِ[٥]، و قد مضىٰ[٦].

و احتمالُه مع الإطلاقِ لكُلِّ وقتٍ مُستَقبَلٍ إمّا مُنفَرِداً أو مُجتَمِعاً كالقولِ في الأمرِ.

و القولُ بالفَورِ مُمكِنٌ فيه، كَما بيّنّاه في الأمرِ[٧]، غيرَ أنّ التخييرَ في الأوقاتِ

---

١. الذريعة، ج ١، ص ٢٥٦.

٢. في «د، س، ش»: «قبيح».

٣. في غير «س، ش» و المطبوع: «قلناه».

٤. في غير «ش» و المطبوع: «يدلّ لا».

٥. قال الشيخ الطوسيّ: «أكثر المتكلّمين و الفقهاء ممّن قال: إنّ الأمر يقتضي الفعل مرّة واحدة، و من قال: إنّه يقتضي التكرار قالوا في النهي إنّه يقتضي التكرار، و منهم من سوّىٰ بينهما و قال: الظاهر يقتضي الامتناع مرّة واحدة و ما زاد علىٰ ذلك يحتاج إلى دليل، و منهم من وقف في ذلك كما وقف في الأمر. و الذي يقوىٰ في نفسي أنّ ظاهره يقتضي الامتناع مرّة واحدة و ما زاد على ذلك يحتاج إلىٰ دليل». العُدّة، ج ١، ص ٢٥٦.

٦. الذريعة، ج ١، ص ٣٣١.

٧. المصدر، ص ٣٦٨.

المُستَقبَلةِ غيرُ مُمكِنٍ فيه كما أمكَنَ في الأمرِ[١]؛ لأنّ الأمرَ إنّما يَتناوَلُ علىٰ سَبيلِ التخييرِ كُلَّ فعلٍ مُستَقبَلٍ علَى البَدَلِ؛ للتساوي في الصفةِ الزائدةِ علَى الحُسنِ، و النهيُ يَقتَضي القُبحَ، فلَو تَساوَت الأفعالُ كُلُّها في القُبحِ لَوَجَبَ العدولُ عن الجميعِ لا علىٰ جهةِ التخييرِ[٢]. و سنُحقِّقُ دخولَ التخييرِ في النهيِ في الفَصلِ الذي يَلي هذا، بعَونِ اللّٰهِ تَعالىٰ[٣].

و لَيسَ النهيُ عن الشيءِ أمراً بضِدِّه[٤] لفظاً و لا معنىً، كَما مضىٰ ذلكَ في الأمرِ[٥].

---

١. في المغني: «فأمّا القول بأنّه على التعجيل أو غيره فإنّما يتأتّىٰ فيما يتناوله النهي مرّة واحدة، و متىٰ كان هذا حاله فالقول فيه علىٰ ما تقدّم في الأمر، و إن كان ذلك يبعد في النهي؛ لأنّه لا يمتنع في المأمور به أن يكون صلاحاً متىٰ فُعل متقدّماً و متىٰ فُعل متأخّراً، و ليس كذلك حال النهي؛ لأنّ طريقة التخيير لا تكاد تحصل في القبيح علىٰ هذا الحدّ»، المغني، ج ١٧، ص ١٣٥.

٢. و أجاب الباقلّانيّ بأنّه «لا قبيح في العقل و في معلوم اللّٰه تعالىٰ قبل حكمه بوجوب الذمّ و الانتقاص في فاعل القبيح». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣٢٤. و انظر: كلام الشيخ الطوسيّ في العُدّة، ج ١، ص ٢٥٩.

٣. في «ألف»: + «و مشيّته».

٤. في «ألف»: «لضدّه».

٥. الذريعة، ج ١، ص ٣١٥.

177

فَصلٌ

في صحّةِ دخولِ التخييرِ في النهيِ

اِعلَمْ أنّ هذا البابَ يَقتَضي بيانَ ما يَصِحُّ النهيُ عنه مِن الأفعالِ المُختَلِفةِ علىٰ جَمعٍ أو بَدَلٍ[1]، و هو من لطيفِ الكلامِ، و النفعُ به تامٌّ.

و قد دَلَّت الأدلّةُ التي لَيسَ هاهُنا مَوضِع ذِكرِها علىٰ أنّ المُكلَّفَ يُمكِنُ أن يَخلوَ مِن كُلِّ أفعالِه إذا كانَ مُستَنِداً أو مُستَلقياً و كانَت الأكوانُ مقطوعاً علىٰ بقائها[2]، فلا يَمتَنِعُ و الحالُ هذه في أفعالِ جَوارحِه أن تَكونَ كُلُّها قَبيحةً، و إذا جازَ ما ذَكرناه جازَ تَناوُلُ النهيِ لذلكَ أجمَعَ. فأمّا إذا كانَت الحالُ حالاً لا يَصِحُّ خُلوُّه فيها مِن الأفعالِ، فلا يَجوزُ قُبحُ الجميعِ؛ لأنّ ذلكَ يَقتَضي أن لا يَنفَكَّ مِن القَبيحِ، و أن يَكونَ معذوراً فيه[3].

---

١. قال أبو الحسين في ابتداء الفصل: «النهي عن الأشياء إمّا أن يكون نهياً عنها على الجمع أو عن الجمع بينها أو نهياً عنها على البدل أو نهياً عن البدل»، ثمّ تعرّض لذكر الأقسام مفصّلاً. المعتمد، ج ١، ص ١٨٢.

٢. انظر: المغني، ج ١٤، ص ٢١٠؛ الذخيرة، ص ٢٩١.

و في نهاية الوصول: «و كانت الأكوان باقية و الباقي مستغن عن المؤثّر». نهاية الوصول، ج ٢، ص ١٠٦.

٣. حكى الباقلّانيّ هذا التفصيل عن ابن الجبّائيّ ثمّ ردّ عليه في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

فأمّا قُبحُ ضِدَّينِ و لهُما ثالثٌ يُمكِنُه أن يَنفَكَّ منهما إليه فممّا لا شُبهةَ في جوازِه[١].

و قد يَصِحُّ أن يَقبُحَ منه كُلُّ أفعالِه علىٰ وجهٍ، و يَحسُنَ علىٰ وجهٍ آخَرَ، و علىٰ ١٧٨
هذا الوجهِ يَصِحُّ القولُ بأنّ مَن دَخَلَ زَرعَ غيرِه علىٰ سَبيلِ الغَصبِ أنّ له الخروجَ عنه بنيّةِ التخلُّصِ و لَيسَ له التصرُّفُ بنيّةِ الإفسادِ[٢]، و كذلكَ مَن قَعَدَ علىٰ صَدرِ حَيٍّ إذا كانَ انفصالُه منه يؤلِمُ ذلكَ الحَيَّ كقُعودِه، و كذلكَ المُجامِعُ زانياً له الحركةُ بنيّةِ التخلُّصِ و لَيسَ له الحركةُ علىٰ وجهٍ آخَرَ[٣].

فأمّا بعضُ تَصرُّفِه فقَد يَصِحُّ أن يَقبُحَ علىٰ كُلِّ حالٍ.

فأمّا حُسنُ جميعِ ذلكَ أو[٤] بعضِه علَى البَدَلِ و الجَمعِ و علىٰ وجهٍ دونَ وجهٍ، فلا شُبهةَ فيه.

والنهيُ[٥] عن ضِدَّينِ علَى الجَمعِ يَقبُحُ مِن حَيثُ يَستَحيلُ وجودُهما معاً، فلا يَقَعُ ذلكَ مِن حَكيمٍ[٦].

و اعلَمْ أنّه غيرُ مُمتَنِعٍ في فعلٍ أن يَقبُحَ لكَونِ ما يَسُدُّ مَسَدَّه معدوماً[٧]، كما لا يَمتَنِعُ أن يَكونَ صَلاحاً إذا كانَ غيرُه معدوماً، فغَيرُ مُمتَنِعٍ علىٰ هذه الجُملةِ أن يَنهَى الحكيمُ عن فعلَينِ مُختَلِفَينِ علَى التخييرِ و البَدَلِ؛ بأن يَكونَ في المعلومِ أنّ كُلَّ

---

١. في العُدّة: «جاز أن ينهىٰ عنهما جميعاً علىٰ وجه التخيير، و لا يجوز أن ينهىٰ عنهما جميعاً على الجمع». العُدّة، ج ١، ص ٢٥٨.

٢. في «ألف، ب، ج»: «الفساد».

٣. وفاقاً للباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣٢٨.

٤. في «ألف، ب، ج، س»: «و».

٥. في «د، ش، ص»: «فالنهي».

٦. «لأنّه عبث». المعتمَد، ج ١، ص ١٨٣.

٧. «فلا يمتنع أن يقبح إذا انفرد، و لا يقبح إذا وُجد معه صاحبه». المغني، ج ١٧، ص ١٣٥.

١٧٩ واحدٍ منهما يَقبُحُ بشَرطِ عدمِ الآخَرِ، فلا يُمكِنُ القولُ بقُبحِهما جميعاً علَى الإطلاقِ؛ لأنّ الاشتراطَ الذي ذَكرناه يَقتَضي أنّهما متىٰ وُجِدا لَم يَقبُحْ واحدٌ منهما، و متىٰ وُجِدَ أحَدُهما قَبُحَ لا مَحالةَ، فالنهيُ عن المُختَلِفَينِ ـإذا صَحَّ ما ذَكرناه ـعلىٰ سَبيلِ التخييرِ صَحيحٌ جائزٌ. و لَيسَ يَجري المُختَلِفانِ في هذا الحُكمِ مَجرَى الضدَّينِ؛ لأنّ كُلَّ واحدٍ مِن الضدَّينِ متىٰ وُجِدَ وَجَبَ عدمُ الآخَرِ، و ما يَجِبُ لا مَحالةَ يَبعُدُ كَونُه شَرطاً في قُبحِه، و هذا في المُختَلِفَينِ أشبَهُ بالصوابِ، و كذلكَ المُتماثِلانِ[١].

١. خالف فيه الباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣٢٢.

فَصلٌ
في النهيِ هَل يَقتَضي فَسادَ المَنهيِّ عنه؟

اِعلَمْ أنّ المَنهيَّ عنه علىٰ ضربَينِ: أحَدُهما لا يَصِحُّ فيه معنَى الفَسادِ و الصحّةِ و الإجزاءِ، و الضربُ الآخَرُ يَصِحُّ ذلكَ فيه. فمثالُ الأوّلِ الجَهلُ و الظلمُ و ما جَرىٰ مَجراهما ممّا لا يَتعلَّقُ به أحكامٌ شَرعيّةٌ، و مثالُ الثاني الطلاقُ و النكاحُ و البَيعُ و الصلاةُ؛ لتَعلُّقِ الأحكامِ بكُلِّ ما ذَكرناه. فإذا أُطلِقَ القولُ بأنّ النهيَ هَل يَقتَضي الفَساد أو الصحّةَ؟ فالمُرادُ به القِسمُ الذي يَصِحُّ فيه ذلكَ.

و قد اختَلَفَ العلماءُ في ذلكَ؛ فمنهم مَن جَعَلَ النهيَ دالّاً علَى الفَسادِ كدَلالتِه ١٨٠
علَى التحريمِ مِن جهةِ اللغةِ، و منهم مَن جَعَلَه دالّاً علَى الفَسادِ مِن جهةِ أدِلّةِ الشرعِ[1]، و منهم مَن لَم يَجعَلْه دالّاً علَى الفَسادِ و قالَ: لا يَمتَنِعُ مع النهيِ كَونُ

---

١. القول بالفساد مذهب السلف و فقهاء الأمصار، و نُسب إلىٰ أبي حنيفة و مالك و الشافعيّ و أحمد و الكرخيّ و عيسى بن أبان و الجمهور من أصحاب مالك و أبي حنيفة و الشافعيّ و جميع أهل الظاهر. راجع: الفصول، ج ٢، ص ١٧١؛ التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٤٣٢؛ قواطع الأدلّة، ج ١، ص ١٤٣؛ الإحكام للآمديّ، ج ٢، ص ١٨٨؛ نهاية الوصول، ج ٢، ص ٨٥.

و التفصيل الذي أشار إليه المصنّف حكاه غيره أيضاً تبعاً للباقلّانيّ من دون تسمية أصحابهما، راجع علىٰ سبيل المثال: قواطع الأدلّة و الإحكام للآمديّ فيما تقدّم. و قال العلّامة الحلّيّ: «منهم ⟵

المَنهيّ عنه مُجزياً، كَما لا يَمتَنِعُ كَونُه غيرَ مُجزٍ، و يَقِفُ[١] علَى الدليلِ[٢].

و الذي نَذهَبُ إليه أنّ النهيَ مِن جهةِ[٣] اللغةِ و عُرفِ أهلِها لا يَقتَضي فَساداً و لا صِحّةً، و إنّما نَعلَمُ[٤] في مُتعلَّقِه الفَسادَ بدَليلٍ مُنفَصِلٍ. فأمّا مَن ذَهَبَ إلىٰ أنّ أدلّة الشرعِ دَلَّت علىٰ تَعلُّقِ الفَسادِ بالمَنهيِّ عنه؛ فإن أرادَ بدَليلِ الشرعِ ما ذَكرناه فيما تَقدَّمَ مِن هذا الكتابِ ـ مِن أنّ الصحابةَ و مَن يَليهِم قَضَوا بفَسادِ المَنهيّاتِ مِن غيرِ تَوقُّفٍ علىٰ دليلٍ ـ فذلكَ صَحيحٌ و قد أَوضَحناه[٥]، و إن أشارَ بدَليلِ الشرعِ إلىٰ غيرِ ذلكَ فنَحنُ نَتكلَّمُ عليه.

و الذي يَدُلُّ علىٰ صحّةِ مَذهبِنا: أنّ النهيَ لا تَعلُّقَ للَفظِه و لا لمعناه بشَيءٍ مِن الأحكامِ التي نُشيرُ بقَولِنا في[٦] الفعلِ: «إنّه مُجزٍ» إلىٰ ثُبوتِها و في قولِنا: «إنّه فاسدٌ» ١٨١

⇔ من قال: يدلّ من حيث الشرع لا من حيث اللغة، و إليه مال السيّد المرتضىٰ». نهاية الوصول، ج ٢، ص ٨٦. و مثله ما حكاه الزركشيّ عن صاحب المصادر عن السيّد و صحّحه. راجع: البحر المحيط، ج ٢، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

١. في «ألف، ب، س» و المطبوع: «نقف».

٢. القول بعدم الفساد نُسب إلى الشافعيّ و القفّال و الكرخيّ، و هو اختيار قوم من الفقهاء من أهل جميع المذاهب و الجمهور من المتكلّمين و شيوخ المعتزلة و الأشعريّة و الباقلّانيّ و القاضي عبد الجبّار. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣٤٠ و ٣٥٢؛ المغني، ج ١٧، ص ١٣٦؛ المعتمد، ج ١، ص ١٨٤؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٤٣٤؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ٢٦١؛ اللمع، ص ٢٥؛ التبصرة، ص ١٠٠؛ الإحكام للآمديّ، ج ٢، ص ١٨٨؛ نهاية الوصول، ج ٢، ص ٨٥.

و لتفصيل الأقوال انظر: البحر المحيط، ج ٢، ص ١٦٨.

٣. في «ش، ص» و المطبوع: «حيث».

٤. في «ألف، ب، ج، د، س»: «يعلم».

٥. الذريعة، ج ١، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

٦. في «ش»: «إلى».

إلَى انتفائها، و ما لا تَعلَّقَ له بالنهيِ في لفظٍ و لا معنىً كَيفَ يَصِحُّ أن يُستَفادَ منه؟[١] يوضِحُ هذه الجُملةَ أنّ الفقيهَ إذا قالَ في العَقدِ: إنّه صَحيحٌ، فلَم يُفِدْ بذلك حُسنَ العَقدِ و لا قُبحَه، و إنّما غرضُه إثباتُ أحكامٍ مخصوصةٍ له، و كذلكَ إذا قالَ: هو فاسدٌ أو موقوفٌ. و الإيقاعاتُ مِن طلاقٍ و غيرِه إذا قُلنا: إنّه صَحيحٌ، فمعناه أنّ الفُرقةَ تَقَعُ به و الأحكامَ تَتعلَّقُ عليه، و إذا قُلنا: إنّه فاسدٌ، فالمعنىٰ أنّه لا يؤثّرُ فِراقاً و لا تحريماً[٢]. و إذا اعتبَرتَ سائرَ ما نَقولُ: إنّه صَحيحٌ و فاسدٌ، وَجَدتَه مُفيداً لثُبوتِ أحكامٍ شَرعيّةٍ أو انتفائها. و إذا كانَ النهيُ بظاهرِه و معناه لا يَقتَضي إلّا هذا القَدرَ الذي ذَكرناه، فلا يَدُلُّ في المَنهيِّ عنه علىٰ فَسادٍ و لا صحّةٍ[٣]. و هذه الجُملةُ إذا اعتُبِرَت تَجلّى الكلامُ في هذا البابِ، و تَعرّىٰ مِن كُلِّ شُبهةٍ.

و ممّا يَدُلُّ أيضاً علىٰ ما ذَكرناه: أنّ النهيَ لَو اقتَضىٰ فَسادَ الفعلِ المَنهيِّ عنه لشَيءٍ ١٨٢
يَرجِعُ إليه، لَما صَحَّ في النهيِ إذا تَناوَلَ ما لَيسَ بفاسدٍ في الشرعِ بَل كانَ صَحيحاً مُجزياً أن يَكونَ نَهياً علَى الحقيقةِ، و الإجماعُ بخِلافِه[٤]؛ لأنّهم و إنِ اختَلَفوا في كَثيرٍ مِن الأمثلةِ التي تُذكَرُ في هذا البابِ، فلَم يَختَلِفوا في أنّ المُكلَّفَ و قد ضاقَ عليه وقتُ الصلاةِ في آخِرِ وقتِها أنّه مَنهيٌّ عن البَيعِ و الشراءِ، و مع ذلكَ فبَيعُه صَحيحٌ، و نِكاحُه كذلكَ، و لَم يَختَلِفوا في أنّه مَنهيٌّ عن إزالةِ النجاسةِ بالماءِ المغصوبِ؛ لأنّه تَصرُّفٌ فيما لا يَملِكُه، و مع ذلكَ فإنّ حُكمَ النجاسةِ يَزولُ كَما يَزولُ بالماءِ

---

١. حكىٰ أبو الحسين مثله ثمّ ردّ عليه في خصوص العبادات في المعتمَد، ج ١، ص ١٨٩.
٢. في غير «ش» و المطبوع: «في فرقة و لا تحريم».
٣. كما في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣٤٢. و أجاب عنه أبو يعلىٰ في العُدّة، ج ٢، ص ٤٤٠.
٤. الاستدلال للباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣٤١ ـ ٣٤٢. و حكاه أبو الحسين ثمّ ردّ عليه في العبادات خاصّة في المعتمَد، ج ١، ص ١٨٩ و ١٩٠.

المملوكِ، و الوطءُ في الحَيضِ يَتعلَّقُ به أحكامُ الصحّةِ كَما يَتعلَّقُ بالوطيِ المُباحِ؛ مِن لُحوقِ الولدِ و وجوبِ المَهرِ و التحليلِ للزوجِ الأوّلِ، فلَولا أنّ النهيَ لا يَقتَضي مِن حَيثُ كانَ نَهياً الفَسادَ[1] لَما صَحَّ شَيءٌ ممّا ذَكرناه[2].

١٨٣ **و ممّا يَدُلُّ أيضاً علىٰ ذلكَ**: أنّ لفظَ النهيِ قد يَرِدُ فيما هو صَحيحٌ و فاسدٌ، و قد قَدَّمنا أنّ استعمالَ اللفظةِ في شَيئَين مُختَلِفَين دليلٌ علىٰ أنّها حقيقةٌ فيهما إلّا أن يَقومَ دليلٌ، فيَجِبُ أن يَكونَ لفظُ النهيِ مُحتَمِلاً للفَسادِ كاحتمالِه للصحّةِ، و لا يُقطَعَ علىٰ أحَدِهما إلّا بدَليلٍ[3].

[أدلّةُ القائلينَ بفَسادِ المَنهيِّ عنه]

و قد تَعلَّقَ مَن حَكَمَ بفَسادِ المَنهيِّ عنه و عَلَّقَه بظاهِرِ النهيِ[4] بأشياءَ:

أوّلُها: أنّ الأمرَ بالشيءِ إذا اقتَضَى الإجزاءَ و الصحّةَ، فَيجبُ أن يَكونَ النهيُ الذي هو ضِدُّه يَقتَضي الفَسادَ و البُطلانَ[5].

---

١. في «ش» و المطبوع: «للفساد».

٢. استدلّ الباقلّانيّ بالأمثلة علىٰ فساد قول من يزعم عدم صحّة جميع الأفعال المنهيّ عنها في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣٤٨. و حكى القاضي عبد الجبّار الاستدلال ببعضها عن شيوخه المعتزلة في المغني، ج ١٧، ص ١٣٦. و أجاب أبو يعلىٰ عن الدليل في العُدّة، ج ٢، ص ٤٤٠. و في حاشية «ألف»: « أقول: في الدليل شيء و هو أنّ النهي يجوز أن يكون من حيث اللغة دالاً على الفساد و هو ظاهر فيه، و تخلّفه في بعض المواضع لإخراج الدليل له، و لولا ذلك لحكمنا بالفساد. جواد».

٣. حكاه و ردّ عليه أبو يعلىٰ في العُدّة، ج ٢، ص ٤٤١.

٤. حكى الباقلّانيّ بعض ما يلي في ضمن أدلّة من زعم «فساد المنهيّ عنه من جهة المعنىٰ و قضيّة الشرع دون اللغة». انظر: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣٤٢.

٥. أشار إليه الباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣٤١؛ و حكاه أبو الحسين في المعتمَد، ⇔

و ثانيها: أنّ النهيَ عن الفعلِ إذا مَنَعَ منه فيَجِبُ أن يَكونَ مانعاً مِن أحكامِه، و إذا مَنَعَ مِن أحكامِ البَيعِ أو الطلاقِ فلَيسَ إلّا الفَسادُ[١].

و ثالثُها: أنّ الإجزاءَ يُعاقِبُ الفَسادَ، فإذا كانَ بالنهيِ يُنفىٰ[٢] كَونُ الشيءِ شَرعيّاً، و الإجزاءُ[٣] لا يُعلَمُ إلّا شَرعاً، فلَيسَ بَعدَ ذلكَ إلّا الفَسادُ[٤].

و رابعُها: أنّ النهيَ لَو لَم يُعقَلْ منه الفَسادُ، لَم يَكُن التحريمُ دَلالةَ الفَسادِ[٥]، فكانَ لا يُعقَلُ مِن قولِه تَعالىٰ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهٰاتُكُمْ﴾[٦] إلىٰ آخِرِ الآيةِ[٧] فَسادُ هذه الأَنكِحةِ و بُطلانُها، و لا يُعقَلُ مِن قولِه تَعالىٰ: ﴿وَ حَرَّمَ الرِّبٰا﴾[٨] فَسادُ أحكامِ عَقدِ الرِّبا[٩]. ١٨٤

و خامسُها: أنّ المَنهيَّ عنه لَو كانَ مُجزياً لَكانَ الطريقُ إلىٰ مَعرِفةِ ذلكَ الشرعَ، و إنّما يُنبئُ الشرعُ عن إجزائه إمّا بالأمرِ أو[١٠] الإيجابِ أو الإباحةِ، و كُلُّ ذلكَ مفقودٌ في المَنهيِّ عنه[١١].

⇔ ج ١، ص ١٨٧؛ و استدلّ به أبو يعلىٰ و الشيخ الطوسيّ في العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٤٣٨؛ العُدّة للشيخ، ج ١، ص ٢٦٤.

١. حُكي في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣٤٤؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٤٣٨.

٢. في «ألف، ب، ج، س»: «ينتفي».

٣. في غير «ألف، س»: «فالإجزاء».

٤. استدلّ به أبو الحسين في العبادات خاصّة في المعتمَد، ج ١، ص ١٨٥.

٥. في غير «ألف، ب، ش»: «على الفساد»، و في «س»: «للفساد».

٦. النساء (٤): ٢٣.

٧. في «د، س، ش»: «الآيات».

٨. البقرة (٢): ٢٧٥.

٩. حكاه في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣٤٣.

١٠. في المطبوع: «و».

١١. أشار إليه الباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣٤٦؛ و حكاه أبو الحسين، ثمّ ردّ عليه في المعتمَد، ج ١، ص ١٨٧.

و **سادسُها**: الخبرُ المَرويُّ عنه عليه السلام مِن قولِه: «مَن أدخَلَ في دينِنا ما لَيسَ منه فهو رَدٌّ»[١]، و المَنهيُّ عنه لَيسَ مِن الدينِ، فيَجِبُ أن يَكونَ باطلاً مردوداً[٢].

و **سابعُها**: أنّ عادةَ السلَفِ و الخَلَفِ مِن لَدُنِ الصحابةِ و[٣] إلىٰ يَومِنا هذا جاريةٌ بأن يَحمِلوا كُلَّ مَنهيٍّ عنه علَى الفَسادِ[٤].

[الجوابُ عن أدلّةِ القائلينَ بالفَسادِ]

فيُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به أوّلاً: إنّا قد بيّنّا أنّ الأمرَ بظاهرِه و مِن غيرِ دليلٍ مُنفَصِلٍ لا يَقتَضي الإجزاءَ، و أنّه كالنهيِ في أنّه لا يَقتَضي الفَسادَ، فسَقَطَ هذا الوجهُ.

١٨٥ و **يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثانياً**: قد اقتَصَرتم علىٰ دَعوىً، و مِن أينَ قُلتم: «إنّ النهيَ إذا مَنَع مِن الفعلِ وجَبَ أن يَكونَ مانعاً مِن أحكامِه»؟ و هَل الخِلافُ إلّا في ذلكَ؟ ثُمّ الفَرقُ بَينَ الأمرَينِ أنّه إنّما مَنَعَ مِن الفعلِ للتعلُّقِ بَينَه و بَينَ الفعلِ؛ لأنّ الحَكيمَ إذا

---

١. لم نجد الحديث بعين ألفاظه في المصادر الحديثيّة المتقدّمة، و لعلّ المصنّف ـ كغيره من الأُصوليّين ـ أورد ما رواه الجصّاص و الباقلّانيّ في كتابيهما. انظر: الفصول، ج ١، ص ٥٥؛ التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣٤٥.
و ورد الخبر باختلاف يسير في مسند أحمد، ج ٦، ص ٢٤٠؛ صحيح البخاريّ، ج ٣، ص ١٦٧؛ صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٣٢؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٧؛ صحيح ابن حبّان، ج ١، ص ٧. و قريب منه ما في مسند أحمد، ج ٦، ص ١٨٠؛ صحيح البخاريّ، ج ٣، ص ٢٤؛ صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٣٢. و انظر: إرواء الغليل، ج ١، ص ١٢٨.

٢. العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٤٣٤؛ العُدّة للشيخ، ج ١، ص ٢٦٤. و حكاه في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣٤٥؛ المعتمَد، ج ١، ص ١٨٧.

٣. في «ألف، د، س، ص»: - «و».

٤. الفصول، ج ٢، ص ١٧٥، و فيه حكاية احتجاجاتهم على الفساد بالنهي؛ العُدّة لأبي يعلى، ج ١، ص ٤٣٦؛ و حكاه الباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣٤٦؛ و تمسّك به الشيخ في العُدّة، ج ١، ص ٢٦٤.

نَهىٰ عن شَيءٍ فقَد كَرِهَه، و هو لا يَكرَهُ إلّا القَبيحَ، و القَبيحُ ممنوعٌ منه. و أحكامُ الفعلِ غيرُ مُتعلِّقةٍ بمعنَى النهيِ و لا لفظِه، فلا يَجوزُ أن يَكونَ النهيُ مانعاً منها.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثالثاً: إن أرَدتم بأنّ «النهيَ يَنفي كَونَه شَرعيّاً» أنّه يَنفي كَونَه مُراداً و طاعةً و قُربةً فذلكَ صَحيحٌ، و إن أرَدتم نَفيَ الأحكامِ الشرعيّةِ فهو غيرُ مُسلَّمٍ. و إذا كانَ الإجزاءُ و الفَسادُ لا يُعلَمانِ إلّا شَرعاً، فيَجِبُ أن لا يُستَفادَ[1] أحَدُهما مِن مُطلَقِ الأمرِ.

فإذا قالَ: إجزاؤه لا يُعلَمُ إلّا شَرعاً، و لا شَرعَ فيه، فيَجِبُ أن يَكونَ فاسداً.

قُلنا: و فَسادُه لا يُعلَمُ إلّا شَرعاً، و لا شَرعَ فيه، فيَجِبُ أن يَكونَ صَحيحاً. و الصوابُ غيرُ ذلكَ، و هو التوقُّفُ عن الحُكمِ بصحّةٍ أو فَسادٍ علَى الدليلِ المُنفَصِلِ.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به رابعاً: نَحنُ نَقولُ في التحريمِ: إنّ مُطلَقَه لا يَدُلُّ علَى الفَسادِ، مِثلَ قولِنا في النهيِ، و إنّما عُلِمَ فَسادُ نِكاحِ الأُمّهاتِ بغَيرِ وضعِ النهيِ في اللغةِ، و علَى الجُملةِ بدَليلٍ. ١٨٦

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به خامساً: إنّ الإجزاءَ قد يُعلَمُ بغَيرِ الإيجابِ و الأمرِ و الإباحةِ، و هو أن يَقولَ: «لا تَفعَلوا كَذا، فإن فَعَلتموه كانَ مُجزياً»، أو بأن يُبيِّنَ أنّ الحُكمَ الشرعيَّ يَتعلَّقُ بصورةٍ للفعلِ مخصوصةٍ، فيُعلَمَ إيقاعُ الحُكمِ لها سَواءٌ كانَت مَنهيّاً عنها أو مأموراً بها.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به سادساً: إنّ الخبرَ الذي اعتَمَدتم عليه خبرُ واحدٍ، أحسَنُ أحوالِه أن يَقتَضيَ الظنَّ، فكَيفَ يُحتَجُّ به في مسألةٍ عِلميّةٍ؟[2]

---

١. في غير «ش» و المطبوع: «لا يستفيد».

٢. قال الشيرازيّ: «فإن قيل: هذا من أخبار الآحاد فلا يجوز أن يُستدلّ به على مسائل الأُصول، ↔

و بَعدُ، فإنّما يَصِحُّ التعلُّقُ به لَو ثَبَتَ أنّ إجزاءَ الفعلِ المَنهيِّ عنه لَيسَ مِن الدينِ حتّىٰ يُحكَمَ بأنّه مردودٌ، و هذا لا يُستَفادُ مِن الخبرِ[1].

١٨٧ و أيضاً فلَفظةُ «الردِّ» كلَفظةِ «النهيِ» في وقوعِ الخِلافِ فيها، بَل النهيُ أبلَغُ؛ لأنّ الطاعاتِ الواقعةَ مِن الكُفّارِ عندَ مَن أجازَ ذلكَ توصَفُ بأنّها مردودةٌ؛ لأنّها غيرُ مقبولةٍ و إن لَم تَكُن مَنهيّاً عنها، و المردودُ في العُرفِ هو الذي لا يُستَحَقُّ عليه الثوابُ، و هو ضِدُّ المقبولِ[2] الذي هو استحقاقُ الثوابِ، و كَونُ الفعلِ لا يُستَحَقُّ به الثوابُ لا يَمنَعُ مِن إجزائه.[3]

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به سابعاً: هذه الطريقةُ هي التي نَصَرناها فيما سَلَفَ مِن كتابِنا هذا، و بيّنّا أنّ بهذا العُرفِ الشرعيِّ يُعلَمُ أنّ مُطلَقَ النهيِ يَقتَضي فَسادَ المَنهيِّ عنه إلّا أن تَقومَ دَلالةٌ.

و مَن يَطعَنُ علىٰ هذه الطريقةِ بأن يَقولَ: مِن أينَ لكُم أنّ السلَفَ و الخَلَفَ حَكَموا ببُطلانِ المَنهيِّ عنه لأجلِ النهيِ دونَ دَلالةٍ دَلَّتهم[4] علىٰ ذلكَ؟[5]

⇐ قيل: هو و إن كان من أخبار الآحاد إلّا أنّه متلقّىً بالقبول فهو كالمتواتر، و لأنّ هذا و إن كان من مسائل الأُصول إلّا أنّها من مسائل الاجتهاد فهي بمنزلة سائر الفروع». التبصرة، ص ١٠٠.

١. في نهاية الوصول (ج ٢، ص ٩٢) في جملة ما حكاه العلّامة من أجوبة القاضي: «الثاني: يجب أن نبيّن أنّ الحكم بإجزاء الفعل ليس من الدين ثمّ نردّه، و هذا إنّما يتوجّه علىٰ من قال في استدلاله: إنّ الإجزاء ليس من الدين، لا إلىٰ من قال: «إنّ الفعل نفسه ليس من الدين» ثمّ استدلّ بذلك على انتفاء أحكامه».

٢. في «ألف، د، س»: «القبول».

٣. الأجوبة كلّها للقاضي عبد الجبّار. انظر: المعتمَد، ج ١، ص ١٨٨. و ردّ أبو يعلىٰ و الشيخ على الأخير في العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٤٣٥؛ العُدّة للشيخ، ج ١، ص ٢٦٥.

٤. في «ألف»: «دلالتهم».

٥. حكاه الباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣٤٧.

فالجوابُ له أن نَقولَ: إنّنا لا نَذهَبُ إلىٰ أنّ الصحابةَ إنّما حَكَموا بفَسادِ المَنهيِّ
عنه لأجلِ حُكمِ النهيِ في اللغةِ أو عُرفِها، بَل إنّما عَوَّلوا في ذلكَ علىٰ عُرفِ ١٨٨
الشريعةِ، و أنّ الأمرَ في عُرفِ الشرعِ يَجِبُ أن يَكونَ محمولاً علَى الوجوبِ
و الفَورِ و الإجزاءِ، و أنّ النهيَ يَقتَضي بهذا العُرفِ فَسادَ المَنهيِّ عنه، إلّا أن تَقومَ
دَلالةٌ، و لَم يُعوِّلوا إلّا علىٰ هذه العادةِ، و مِثلُهم لا يُجمِعُ[1] علىٰ باطلٍ، إلّا علىٰ ما
قطعَ عُذرهم عن الرسولِ صلّى اللّٰهُ عليه و آلِه فيه: و كَيفَ لا يُعلَمُ أنّ ذلكَ لمكانِ
النهيِ عنه، و عندَ عِلمِهم بالنهيِ يَحكُمونَ بالفَسادِ كَما يَحكُمونَ عندَ الأمرِ
بالوجوبِ؟ و لَو كانَ ذلكَ معلوماً بدَلالةٍ مُنفَصِلةٍ لَوَجَبَ التوقُّفُ عليها و أن يَقولوا
فيمن رَوىٰ لهُم نَهياً عن الرسولِ عليه السلام في فعلٍ بعَينِه: هذا النهيُ إنّما يَقتَضي
قُبحَ الفعلِ و أنّه معصيةٌ، و لا[2] يَقتَضي فَساداً، فلا يَجِبُ إن كانَ عَقدَ بَيعٍ أن يُحكَمَ
بأنّ التمليكَ ما وَقَعَ، و إن كانَ طلاقاً فلا يَجِبُ أن يُحكَمَ بأنّ الفُرقةَ لَم تَقَعْ، بَل
رأيناهم يَحكُمونَ في كُلِّ مأمورٍ به بالصحّةِ و الإجزاءِ، و في كُلِّ مَنهيٍّ عنه بالفَسادِ ١٨٩
علَى اختلافِ الحالاتِ، و مع المُناظَرةِ و المُنازَعةِ، و مِن طبقةٍ بَعدَ طبقةٍ، و في
زمانٍ بَعدَ زمانٍ، و هذا معلومٌ ضَرورةً مِن حالِهم، و تَكلُّفُ الدلالةِ عليه كالمُستَغنىٰ
عنه. و لذلكَ[3] وَجَدنا كُلَّ مَن أبطَلَ أن يَكونَ عَقدُ نِكاحِ المُتعةِ مُبيحاً للاستمتاعِ إنّما
يُعوِّلُ علىٰ مُطلَقِ ما رَواه مِن نَهيِ الرسولِ عليه السلام عنها[4] و تحريمِه لها، و لَم

١. في «ألف، ب، ج، س»: «لا يجتمع».
٢. في «ألف، ب، ج، ص»: «فلا».
٣. في المطبوع: «كذلك».
٤. مثل ما ورد في مسند أحمد، ج ١، ص ٧٩؛ صحيح البخاريّ، ج ٦، ص ١٢٩، كتاب النكاح؛
↔

يقُل له قائلٌ: التحريمُ إنّما يَقتَضي القُبحَ و المعصيةَ، فمِن أينَ أنّ الاستباحةَ لا تَقَعُ به؟ و كذلكَ نِكاحُ المُحرِمِ اكتَفَوا في ارتفاعِ أحكامِه الشرعيّةِ بالنهيِ عنه، و كذلكَ القولُ في عَقدِ الرِّبا، و نِكاحِ الشِّغارِ[١].

فإن[٢] **قيلَ**: فقَد حَرَّموا أشياءَ كَثيرةً، و إن ذَهَبوا إلىٰ أنّها مُجزيةٌ صَحيحةٌ إذا وَقَعَت[٣].

قُلنا: إنّما ذَهَبوا إلىٰ إجزائها مع النهيِ و التحريمِ بدَليلٍ مُنفَصِلٍ[٤]، و لَيسَ تُنكِرُ[٥] أن يَقومَ دليلٌ علىٰ خِلافِ ما يَقتَضيه عُرفُ الشرعِ، كَما لا نُنكِرُ[٦] أن يَقومَ دليلٌ علىٰ
١٩٠ خِلافِ ما يَقتَضيه وضعُ اللغةِ فيُصارَ إليه بالدليلِ، و لا يَكونُ ذلكَ قادحاً في أصلِ الوضعِ علَى الوجهَينِ.

فإن قيلَ: فبأيِّ شَيءٍ تَحُدّونَ الفاسدَ مِن المَنهيّاتِ و تُميِّزونَه مِن غيرِه؟ فقَد تَعاطَى الناسُ ذلكَ.

⇔ صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٣٣، باب نكاح المتعة؛ و غيرها.

و قال السيّد المرتضىٰ في الانتصار (ص ٢٦٩): «كلّ هذه الأخبار إذا سلمت من المطاعن و التضعيف أخبار آحاد، و قد ثبت أنّها لا توجب عملاً في الشريعة، و لا يُرجع بمثلها عمّا عُلم و قُطع عليه. علىٰ أنّ هذه الأخبار كلّها قد طعن أصحاب الحديث و نُقّاده علىٰ رواتها و ضعّفوهم، و قالوا في كلّ واحد منهم ما هو مسطور لا معنىٰ للتطويل بإيراده. و بعد، فهذه الأخبار معارضة بأخبار كثيرة في استمرار إباحتها و العمل بها حتّىٰ ظهر من نهي عمر عنها ما ظهر».

١. المعتمَد، ج ١، ص ١٩٢.

٢. في غير «ش» و المطبوع: «فإذا».

٣. المعتمَد، ج ١، ١٩١.

٤. قال أبو الحسين: «و ليس لقائل أن يقول: إنّما لم يحكموا بالفساد لقرينة، بأولىٰ من أن نقول: بل إنّما حكموا بالفساد لقرينة». المعتمَد، ج ١، ص ١٩١.

٥. في المطبوع: «و ليس ينكر».

٦. في المطبوع: «لا ينكر».

قُلنا: الواجبُ أن نَقولَ: الذي يَقتَضيه عُرفُ الشرعِ[١] في نَهيِ اللّٰهِ سُبحانَه أو رسولِه صلّى اللّٰهُ عليه و آلِه أن يَقتَضيَ بالظاهرِ فَسادَ المَنهيِّ عنه و أن لا تَتعلَّقَ به الأحكامُ التي تَتعلَّقُ بالصحيحِ، إلّا أن يَقومَ دليلٌ علىٰ أنّ المَنهيَّ عنه في هذه الأحكامِ كالمأمورِ به، فيُقالُ بذلك اتّباعاً للدليلِ.

و أجوَدُ ما مُيِّزَ به ذلك أن يَكونَ وقوعُه مَنهيّاً عنه مُخِلّاً بشروطِه الشرعيّةِ، فيَكونُ فاسداً، و إذا لَم يَختَلَّ شروطُه الشرعيّةُ لَم يَمتَنِعْ إجزاؤه[٢].

[أقسامُ تأثيرِ المَنهيِّ عنه في الشروطِ الشرعيّةِ]

و يَنقَسِمُ تأثيرُ المَنهيِّ عنه في الشروطِ الشرعيّةِ ثلاثةَ أقسامٍ:

١٩١ فالأوّلُ يؤثِّرُ بأن يَكونَ شرطُ الفعلِ عدمَه.

و الثاني بأن يَكونَ شرطُ الفعلِ ضِدَّه، أو ما يَجري مَجرىٰ ضِدِّه ممّا لا يَجتَمِعُ معه.

و الثالثُ يؤثِّرُ بأن يَمنَعَ مِن وقوعِ شرطٍ سِواه.

فمثالُ الأوّلِ الصلاةُ مع الحَدَثِ؛ لأنّ مِن شرطِها عدمَه. و مثالُ الثاني صَلاةُ القادرِ علَى القيامِ قاعداً؛ لأنّ مِن شرطِ هذه الصلاةِ ضِدَّ القُعودِ. و مثالُ الثالثِ صَلاةُ المُتطوِّعِ؛ لأنّها لا تُجزي عن الفَرضِ و إن كانَت الصورةُ واحدةً، لمّا كانَ الشرطُ نيّةً مخصوصةً.

---

١. في «ألف، د، س، ص»: «الشريعة».

٢. نسب أبو الحسين (المعتمَد، ج ١، ص ١٩٣) هذا التفصيل إلى الشيخ أبي عبد اللّٰه البصريّ، ثمّ ناقشه و ذكر تفاصيل أُخرىٰ. و اختاره الباقلّانيّ بعد أن قال: «قد اختلف القائلون بأنّ مجرّد النهي عن الشيء لا يدلّ علىٰ فساده في الحدّ الفاصل بين ما يفسد من المنهيّ عنه و بين ما لا يفسد». و ذكر تفصيلين آخرين من الشافعيّ و غيره في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣٥٠ ـ ٣٥٤. و تبع القاضي عبد الجبّار تفصيل الباقلّانيّ في المغني، ج ١٧، ص ١٣٧.

[الصلاةُ في الدارِ المغصوبةِ]

و لأجلِ هذا الوجهِ الأخيرِ كانَت الصلاةُ في الدارِ المغصوبةِ لا تُجزي[١]؛ لأنّ مِن شرطِ الصلاةِ أن تَكونَ طاعةً و قُربةً، و كَونُها واقعةً في الدارِ المغصوبةِ يَمنَعُ مِن ذلكَ[٢].

و أيضاً فإنّ مِن شرطِها إذا كانَت واجبةً أن يَنويَ بها أداءَ الواجبِ، و كَونُها في الدارِ المغصوبةِ يَمنَعُ مِن ذلكَ[٣].

و في الفقهاءِ مَن يَظُنُّ أنّ الصلاةَ في الدارِ المغصوبةِ تَنفَصِلُ[٤] مِن الغَصبِ[٥]، و ذلكَ ظَنٌّ بَعيدٌ؛ لأنّ الصلاةَ كَونٌ في الدارِ[٦] و تَصرُّفٌ فيها، و ذلكَ نفسُ الغَصبِ، ١٩٢ لأنّه لا فَرقَ بَينَ تَصرُّفِه فيها بالسكنىٰ و بَينَ تَصرُّفِه بالصلاةِ؛ لأنّ صاحبَ الدارِ لَو

---

١. أورد الباقلّانيّ علىٰ هذا القول بأنّ عدم الإجزاء خلاف الإجماع، و أنّ القول بالإجزاء مجمع عليه «و لا يُحفظ عن أحد من الصحابة و لا التابعين و من بعدهم خلاف في ذلك، إلىٰ أن حدث المعروف بأبي شمر المرجئ و اتّبعه علىٰ ذلك الجُبّائيّ و ابنه و قوم من شيعتيهما، و كان السلف من شيوخ المعتزلة مع باقي الأئمّة من السلف و الخلف على القول بإجزائها». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣٥٦. و قد ناقشه في ادّعائه هذا غير واحد مثل إمام الحرمين في البرهان، ج ١، ص ٩٨.

و حكىٰ أبو الحسين القول بالبطلان عن الجُبّائيّين و أبي شمر و أهل الظاهر و الزيديّة، و حكاه أبو يعلىٰ عن الحنابلة. المعتمَد، ج ١، ص ١٩٥؛ العُدّة، ج ٢، ص ٤٤٢.

٢. حكاه الباقلّانيّ عن بعض الفقهاء و المتكلّمين في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣٥٠؛ و أبو الحسين عن شيوخه في المعتمَد، ج ١، ص ١٩٥.

٣. حكاه أبو الحسين عن شيوخه في المعتمَد، ج ١، ص ١٩٥.

٤. في غير «س، ش، ص»: «ينفصل».

٥. نُسب إلى الكرخيّ في الفصول، ج ٢، ص ١٧٨ ـ ١٧٩. و حكاه الباقلّانيّ، ثمّ ردّ عليه في التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥.

٦. في «ألف، ب، ج»: + «المغصوبة».

أرادَ أن يَقِفَ فيها بحَيثُ المُصَلّي واقفٌ لَتعذَّرَ عليه ذلكَ، فهو مانعٌ مِن تَـصرُّفِ المالكِ. و الغَصبُ يَنقَسِمُ إلىٰ وجهَينِ: إمّا بأن يَحولَ بَينَ المالكِ و بَينَ التصرُّفِ في مِلكِه، و إمّا بأن يَتصرَّفَ الغاصبُ فيه تَصرُّفاً يَمنَعُه مِن تَصرُّفِه.

و فيهم مَن يُعوِّلُ[١] في أنّ الصلاةَ في الدارِ المغصوبةِ تُجزي علىٰ أنّ الصـلاةَ تَنقَسِمُ إلىٰ فعلٍ و ذِكرٍ، فالفعلُ مُتعلِّقٌ بالدارِ و الذكرُ لا يَتعلَّقُ بها، فلا يَـمتَنِعُ أن تُجزيَ و إن كانَت في الدارِ المغصوبةِ؛ مِن حَيثُ يَقَعُ ذِكرُها طاعةً و تَكونُ نيّتُه تَنصَرِفُ إلَى الذكرِ[٢].

و هذا غيرُ صَحيحٍ؛ لأنّ الذكرَ تابعٌ للفعلِ الذي هو الصلاةُ، و الفعلُ هو المُعتَمَدُ، و الذكرُ شرطٌ، فيَجِبُ أن تَكونَ النيّةُ مُنصَرِفةً إلَى الفعلِ الذي هو العُمدةُ. و علىٰ أنّ ١٩٣
أقَلَّ الأحوالِ أن يَكونَ الفعلُ و الذكرُ مجموعُهما[٣] هو الصلاةُ و تَـنصَرِفَ[٤] النيّةُ إليهما، و قد بيّنّا أنّ ذلكَ يَقتَضي كَونَه مُتقرِّباً بالمعصيةِ.

و قد قيلَ في التمييزِ بَينَ الصلاةِ في هذا الحُكمِ و غيرِها: إنّ كُلَّ عبادةٍ لَيسَ مِن شرطِها الفعلُ، أو لَيسَ مِن شرطِها أن يَتولّى الفعلَ بنفسِه بَل يَنوبُ فعلُ الغيرِ مَنابَ فعلِه، أو لَيسَ مِن شرطِها أن يَقَعَ منه بنيّةِ الوجـوبِ، أو لَـيسَ مِـن شـرطِها النـيّةُ أصلاً،لَم يَمتَنِعْ في المعصيةِ منها أن يَقومَ مَقامَ الطاعةِ، و هذا قَريبٌ.

---

١. في غير «ب، د»: «يقول».

٢. حكاه الباقلانيّ قائلاً: «صحّت نيّة التقرّب و الوجوب بفعل جملة الصلاة، و إن كان منها جزء لا يصحّ التقرّب به لو انفرد عن باقيها، و ليست نيّة الوجوب مقصورة على الأكوان دون بـاقي الأفعال». التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣٦٣، و انظر: ص ٣٦٦ و ٣٦٧. و حكاه أبو الحسين في المعتمَد، ج ١، ص ١٩٦.

٣. في «ب، ج، د، ص»: «بمجموعهما».

٤. في «ألف، ب، ج، د»: «و ينصرف»، و في المطبوع: «فتنصرف».

و **مَن احتَجَّ** في جوازِ الصلاةِ في الدارِ المغصوبةِ بأن أجراها[1] **مَجرىٰ** مَن شاهَدَ طفلاً يَغرَقُ و هو في الصلاةِ و قالَ: إذا صَحَّت صَلاتُه مع المعصيةِ فكذلكَ الصلاةُ في الدارِ المغصوبةِ[2]، **فقَولُه باطلٌ**؛ لأنّا نَقولُ في المسألتَينِ قولاً واحداً، و الصلاتانِ معاً فاسدتانِ.

و يَجِبُ أن نَقولَ[3] في الغاصبِ: إنّه لَو حُبِسَ في الدارِ لَأجزأَته صَلاتُه؛ لأنّه بأن حُبِسَ فيها خَرَجَ مِن كَونِه غاصِباً، لأنّه لا يَتمكَّنُ مِن المُفارَقةِ لها. ١٩٤

و يَجِبُ أن نَقولَ[4] فيمن لَزِمَه رَدُّ وديعةٍ أو قضاءُ دَينٍ ثُمّ دَخَلَ في الصلاةِ: إنّه إن كانَ الوقتُ موسَّعاً فَسَدَت الصلاةُ؛ لأنّ الواجبَ عليه تقديمُ الردِّ و إن[5] صَلّاها في وقتٍ مُضيَّقٍ لَم تَفسُدْ؛ لأنّ الواجبَ عليه تقديمُها علَى الردِّ، إلّا أن يَنتَهيَ الحالُ فيمن له الحقُّ إلىٰ حالِ ضرورةٍ و ضررٍ يَدخُلُ علىٰ صاحبِ الوديعةِ، فتَفسُدُ صلاتُه و إن أدّاها في آخِرِ الوقتِ لهذه العِلّةِ.

فأمّا مَن لَيسَ بغاصبٍ لكِنّه دَخَلَ الدارَ مُجتازاً، فيَجِبُ أن لا تَفسُدَ صلاتُه؛ لأنّ المُتعارَفَ بَينَ الناسِ أنّهم يُسوِّغونَ ذلكَ لغَيرِ الغاصبِ، و يَمنَعونَه في الغاصبِ.

و أمّا الضيعةُ المغصوبةُ؛ فالصلاةُ فيها مُجزيةٌ؛ لأنّ العادةَ جَرَت بأنّ صاحبَها لا يَحظُرُ علىٰ أحَدِ الصلاةَ فيها[6]، و التعارُفُ يَجري مَجرَى الإذنِ، فيَجِبُ الرجوعُ إليه.

---

١. في غير «ف»: «بأنّ إجراءها».
٢. الفصول، ج ٢، ص ١٧٩؛ التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣٥٨.
٣. في «ألف، ج، ش» غير منقوط، و في «ب، ر» و المطبوع: «يقول».
٤. في المطبوع: «يقول».
٥. في «ج، ش»: «فإن».
٦. في المعتمَد، ج ١، ص ١٩٧: «و لا يلزم عليه [بطلان الصلاة] إذا صلّى في براح غيره بغير إذنه، لأنّ العادة جارية بأنّ مالك البراح لا يكره أن يصلّي المارّة فيه».

١٩٥ **و لا يَلزَمُ** علىٰ ما ذَكرناه أن يَكونَ مَن صَلّىٰ و هو يُدافِعُ الأخبَثَينِ أن تَكونَ صَلاتُه فاسدةً غيرَ مُجزيةٍ للنهيِ منه عليه السلام عن ذلكَ[١].

و ذلكَ أنّ هذا النهيَ لَو أوجَبَ كَونَ الصلاةِ معصيةً لَلَحِقَت في الفَسادِ بالصلاة في الدارِ المغصوبةِ، لكِنّا قد عَرَفنا أنّ وجهَ النهيِ تأثيرُ المُدافَعةِ في التثبُّتِ و الخُشوعِ و الطمأنينةِ، و نَحنُ نَعلَمُ أنّ كَثيراً مِن ذلكَ لَو فُقِدَ لَأجزأَت الصلاةُ. و قد يُدافِعُ الأخبَثَينِ و يَتصبَّرُ علىٰ أداءِ ما يَجِبُ عليه في الصلاةِ و استيفائه، فلا يَجِبُ كَونُ ذلكَ مُفسِداً.

و أمّا حَملُ بعضِهم جوازَ الصلاةِ في المكانِ المغصوبِ علىٰ جوازِ الإيمانِ[٢] فغَلَطٌ فاحشٌ؛ لأنّ الإيمانَ لا تَعلُّقَ له بالدارِ اعتقاداً كانَ بالقَلبِ أو قولاً باللسانِ، و قد بيّنّا أنّ المصلّيَ فيها[٣] يَكونُ غاصِباً و مُتصرِّفاً في مِلكِ غيرِه[٤].

---

١. مثل ما في: تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٢٦؛ مسند أحمد، ج ٦، ص ٧٣؛ مسند أبي يعلىٰ، ج ٨، ص ٢٣٣.

٢. حكاه أبو الحسين في المعتمد، ج ١، ص ١٩٧، و فيه: «اعتقادُه الإيمانَ في الدار المغصوبة».

٣. في «ب، ج، ر، د» و المطبوع: «الصلاة بها»، و في «ألف، س»: «بالصلاة فيها».

٤. قال العلّامة: «و فيه نظر؛ فإنّ الإيمان إذا جعلناه إقراراً باللسان، كان تصرّفاً في ملك الغير بإحداث كونه في بعض أعضائه، و هو منهيّ عنه، و لزمه تجويز صلاة المومي بإخفائه لشدّة مرضه». نهاية الوصول، ج ٢، ص ١٠٠.

196

فَصلٌ

فيما يَقتَضيه الأمرُ مِن جَمعٍ أو آحادٍ[1]

اِعلَمْ أنّ الخِطابَ إذا وَرَدَ و ظاهرُه يَحتَمِلُ الخصوصَ و العمومَ و عَلِمنا بالدليلِ المُنفَصِلِ شُمولَه و استغراقَه، قَطَعنا علىٰ أنّ الفَرضَ لازمٌ لكُلِّ واحدٍ منهم، و لا نَستَفيدُ[2] بظاهرِ ذلكَ أنّه لازمٌ لكُلِّ واحدٍ بعَينِه مِن غيرِ أن يُسقِطَ عنه الفَرضَ فِعلُ غيرِه[3]، كما لا نَستَفيدُ أنّ فعلَ البعضِ يُسقِطُ الفَرضَ عن البعضِ، و لا نَستَفيدُ أنّ اجتماعَ بعضِهم شرطٌ فيه. و كُلُّ ذلكَ موقوفٌ علَى الدليلِ.

و الخِطابُ العامُّ لا يَخرُجُ عن ثلاثةِ أقسامٍ:

إمّا أن يَلزَمَ كُلَّ واحدٍ و لا يَتعلَّقَ فعلُه بفعلِ غيرِه.

و إمّا أن يَتعلَّقَ فَرضُه بفعلِ غيرِه في الصحّةِ فيَكونَ الاجتماعُ شرطاً كصَلاةِ الجُمُعةِ.

---

١. في «د»: «فصل في شمول الأمر و عدمه».

و عنوان الفصل عند الباقلّانيّ: «في ترتيب أوامر الشرع و ما يجب منها على الكلّ و ما يجب علىٰ فريق دون فريق، و ما يجب على الكفاية دون الأعيان»، و أورده في نهاية مباحث الأوامر. التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣١٢.

٢. في غير «ص»: «لا يستفيد».

٣. خلافاً لظاهر الباقلّانيّ و القاضي عبد الجبّار. انظر: التقريب و الإرشاد، ج ٢، ص ٣١٣؛ المغني، ج ١٧، ص ١٢٦.

و إمّا أن يَتعلَّقَ فَرضُه[١] بفعلِ غيرِه فيَكونَ أداءُ الغيرِ له مُسقِطاً عنه، و هذا هو المُسمّىٰ «فَرضَ الكِفايةِ»، و مِن أمثلتِه الجهادُ و الصلاةُ علَى الجَنائزِ و دَفنُ المَوتىٰ. و الفَرضُ في هذا الوجهِ يَتعلَّقُ بالكُلِّ لكِنّه مشروطٌ بأن لا يَقومَ البعضُ به، فمتىٰ ١٩٧
وَقَعَ مِن البعضِ زالَ الفَرضُ عن الجماعةِ.

---

١. في غير «ش» و المطبوع: «فعله».

[٤]

بابُ الكلامِ في العمومِ و الخصوصِ و ألفاظِهما

اِعلَمْ أنّ العمومَ ما تَـناوَلَ لفـظُه شَـيئَينِ فـصاعداً[1]، و الخـصوصَ مـا تَـناوَلَ شَيئاً واحداً[2].

و قد يَكونُ اللفظُ عموماً مِن وجهٍ و خصوصاً مِن وجهٍ آخَرَ؛ لأنّ القائلَ إذا قالَ:

---

١. في رسالة الحدود و الحقائق المنسوبة إلى المصنّف: «العامّ و العموم كلّ كلام وضع لاستغراق جميع ما يصلح له. و قيل: هما اللفظ المستغرق لجميع ما وضع له بحسب وضع واحد، احترازاً عن المشترك أو عمّا له حقيقة و مجاز. و قيل: هو اللفظ الدالّ علىٰ شيئين فـصاعداً مـن غـير حصر، احترازاً عن أسماء العدد». رسائل الشريف المرتضىٰ، ج ٢، ص ٢٧٧.
و عرّفه الباقلّانيّ بـ«القول المشتمل علىٰ شيئين فصاعداً». التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٥.
و عند القاضي عبد الجبّار هو «لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له في أهل اللغة من غير زيادة». المعتمَد، ج ١، ص ٢٠٤.
و لا يخفىٰ أنّ قول المصنّف: «شيئين» لا يتنافي مع اختياره في الفصل الآتي من كون أقلّ الجمع ثلاثة.

٢. في رسالة الحدود و الحقائق: «كلّ كلام يفيد واحداً معيّناً أو غـير مـعيّن». رسـائل الشـريف المرتضىٰ، ج ٢، ص ٢٦٩.
و قال الباقلّانيّ: «فأمّا الخاصّ، فمعنىٰ وصفه بذلك أنّه قول علىٰ شيء أو أشـياء مـمّا يـتناوله الاسم في وضع اللغة، أو ممّا يصحّ وضعه له و إجراؤه عليه، أو بعض ما يكون الاسم متناولاً له أو لغيره، فلذلك كان قولهم: «اضرب زيداً» خـاصّاً فـي زيـد دون غـيره، و قـولهم: «اضـرب الزيدين» خاصّاً فيهما دون العمرين و غيرهما من الزيدين، و قولهم: «أذلّ المشركين» خاصّاً لوقوعه عليهم دون المؤمنين.
و قد يكون الخاصّ من الخطاب لتناوله بعض من يجري عليه الاسم، و يكون خاصّاً لتناوله ما يقع عليه الاسم دون غيره ممّن يكون يصحّ وقوعه في أصل الوضع عليه... و لا يمكن أن يذكر في حدّ كون الخطاب عامّاً و خاصّاً شيء سوىٰ ما ذكرناه من جميع صفات الكلام التي يشركه فيها ما لا يوصف بأنّه عامّ و لا خاصّ». التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٦.

«ضَرَبتُ غِلماني»[١] و أرادَ «بعضَهم» فقَولُه عمومٌ لشُمولِه ما زادَ علَى الواحدِ، و خُصوصٌ مِن حَيثُ أرادَ به بعضَ ما يَصِحُّ أن يَتناوَلَه هذا اللفظُ.

و قولُنا: «عمومٌ و خصوصٌ» يَجري مَجرىٰ قولِنا[٢]: «قَليلٌ و كَثيرٌ» في أنّه يُستَعمَلُ بالإضافةِ؛ فقَد يَكونُ الشيءُ الواحدُ قَليلاً و[٣] كَثيراً بإضافتَينِ مُختَلِفتَينِ.

١٩٨ و قد يَثبُتُ عمومٌ لا خصوصَ فيه و هو ما أُريدَ به الاستيعابُ و الاستغراقُ، و قد يَثبُتُ أيضاً خصوصٌ لا عمومَ فيه و هو الذي يُرادُ به العَينُ الواحدةُ، كَما يَثبُتُ قَليلٌ لَيسَ بكَثيرٍ و هو الواحدُ، و كَثيرٌ لَيسَ بقَليلٍ و هو ما عَمَّ الكُلَّ، و مع الإضافةِ في الأمرَينِ يَختَلِفُ الحالُ.

و لَيسَ في الكلامِ عندَنا لفظٌ وُضِعَ للاستغراقِ فإنِ استُعمِلَ فيما دونَه كانَ مَجازاً، و سنَدُلُّ علىٰ ذلكَ[٤].

و الألفاظُ الموضوعةُ للعمومِ علىٰ سَبيلِ الصلاحِ علىٰ ضربَينِ:

فمنها: ما يَصِحُّ تَناوُلُه للواحدِ و لكُلِّ بعضٍ و للكُلِّ علىٰ حَدٍّ واحدٍ، و هو حقيقةٌ في كُلِّ شَيءٍ مِن هذه الأمورِ، كلَفظةِ «مَن» إذا كانَت نَكِرةً في الشرطِ أو الاستفهامِ، و تَختَصُّ العقلاءَ، و لفظةِ «ما» فيما لا يَعقِلُ؛ فإنّ حُكمَها فيما ذَكرناه كحُكمِ «مَن»، و هكذا[٥] حُكمُ «متىٰ» في الأوقاتِ، و «أينَ» في الأماكِنِ.

---

١. في «ألف، ب، ج، س، ص»: «الغلمان».
٢. في غير «ألف»: - «قولنا».
٣. في «ألف، ب، ج، س، ش»: - «و».
٤. في الفصل الآتي «في ذكر الدلالة علىٰ أنّه ليس للعموم المستغرق لفظ يخصّه». الذريعة، ج ١، ص ٤٤٣.
٥. في «ألف، د، س، ش، ص»: «هذا».

و الضربُ الثاني: ما يَتناوَلُ الكُلَّ صَلاحاً، و يَتناوَلُ البعضَ وجوباً، و لا يُستَعمَلُ فيما نَقَصَ عن ذلكَ البعضِ، مِثلُ ألفاظِ الجُموعِ بألِفٍ و لامٍ أو بغَيرِهما،
١٩٩ كقَولِنا: «رجالٌ» و «الرجالُ» و «مُسلِمونَ» و «المُسلِمونَ»، فهذه ألفاظٌ تَتناوَلُ كُلَّ الرجالِ و جميعَ المُسلِمينَ صَلاحاً ـ إذا لَم يَكُن بَينَ المُخاطِبِ و المُخاطَبِ عَهدٌ يَنصَرِفُ ذلكَ إليه ـ و لثلاثةٍ بغَيرِ أعيانِهم وجوباً، و لا يَجوزُ أن يُستَعمَلَ في الواحِدِ و لا الاثنينِ البَتّةَ علىٰ سَبيلِ الحقيقةِ.

[ألفاظُ الجنسِ]

و أمّا ألفاظُ الجنسِ، مِثلُ قولِنا: الذهَبُ و الفِضّةُ و الرقيقُ و النساءُ و الناسُ، فهي علىٰ ضربَينِ: أحَدُهما: لا يَجوزُ أن يُرادَ به عمومٌ و لا خصوصٌ و لا يُتصوَّرانِ في مِثلِه، و إنّما يُرادُ به مَحضُ الجنسيّةِ التي تَميَّزَت مِن غيرِها، كقَولِنا: ذَهَبٌ و فِضّةٌ و رَقيقٌ؛ فإنّ القائلَ إذا قالَ: «الذهَبُ أحَبُّ إلَيَّ مِن الفِضّةِ» و «ادّخارُ العَينِ أَولىٰ مِن ادّخارِ الوَرَقِ» فلا عمومَ يُتصوَّرُ في قولِه و لا خصوصَ، بَل الإشارةُ إلَى الجنسيّةِ مِن غيرِ اعتبارٍ لتخصيصٍ و لا تعميمٍ، و كذلكَ إذا قالَ: «استخدامُ الرقيقِ أحمَدُ مِن استخدامِ الأحرارِ».

٢٠٠ فأمّا لفظةُ الناسِ و النساءِ فَقد يُرادُ بهما في بعضِ المَواضعِ المعنَى الذي ذَكرناه مِن الجنسيّةِ مِن غيرِ عمومٍ و لا خصوصٍ، و قد تَكونُ في مَوضعٍ مُحتَمِلةً للعمومِ و الخصوصِ كما قُلناه في ألفاظِ الجُموعِ المُشتَقّةِ مِن الأفعالِ. مِثالُ القِسمِ الأوّلِ قولُ القائلِ: «فُلانٌ يُحِبُّ النساءَ و يَميلُ إلىٰ عِشرتِهِنّ» و «الناسُ خَيرٌ مِن الجانِّ»، و مِثالُ الثاني: «لَقيتُ النساءَ» و «جاءَنيَ الناسُ».

و أبو هاشمٍ يُوافِقُنا فيما ذَكرناه مِن ألفاظِ الجنسِ خاصّةً[١]، و إنّما أبو عليٍّ هو الذاهبُ إلى استغراقِ ألفاظِ الجنسِ للكُلِّ[٢].

فأمّا استعمالُ لفظِ العمومِ في المَعاني نَحوُ قولِهم: «عَمَّهم الخِصبُ أو الجَدبُ أو المرضُ أو الصحّةُ»، فالأشبَهُ أن يَكونَ مُستَعاراً مُشبَّهاً بغَيرِه؛ لأنّا لا نَفهَمُ مِن إطلاقِ قولِنا: «عمومٌ و خصوصٌ» بالعُرفِ المُستَقِرِّ إلّا ما يَعودُ إلَى الألفاظِ[٣].

٢٠١ و مَن خالَفَنا مِن المُتكلِّمينَ و الفقهاءِ يَقولُ في كُلِّ ما قُلنا: «إنّه يَستَغرِقُ مِن هذه الألفاظِ صَلاحاً»: «إنّه يَستَغرِقُ وجوباً»، و سيَجيءُ الكلامُ في ذلك بعَونِ اللّه و مَشيّتِه.

---

١. في الذخيرة (ص ٥١٤) نُسب إلىٰ أبي هاشم القول بـ«أنّ ألفاظ الجموع و الجنس لا تستغرق».

٢. و لا يخفىٰ ما في كلامه رحمه اللّه من «ألفاظ الجنس» إلىٰ هنا من الاضطراب في جميع النسخ. و في العُدّة للشيخ (ج ١، ص ٢٧٦): «و قد اختلف المتكلّمون فيما ذكرناه من ألفاظ الجموع و ألفاظ الأجناس؛ فذهب أبو عليّ و أكثر المتكلّمين إلىٰ أنّ هذه الألفاظ إذا كان فيها الألف و اللام وجب حملها على الاستغراق إذا لم يكونا للعهد إلّا أن يدلّ دليل علىٰ أنّه أريد بهما البعض فيُحمل عليه، و ذهب أبو هاشم إلىٰ أنّ ذلك لا يفيد الاستغراق و إنّما يفيد في أسماء الأجناس تعريف الجنس المخصوص و في أسماء الجموع الثلاثة فقط».
و راجع: العُدّة، ج ١، ص ٢٩٢؛ المعتمَد، ج ١، ص ٢٤٠؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٢٦٩.

٣. خلافاً للجصّاص في الفصول، ج ١، ص ٣٤؛ و وفاقاً للباقلّانيّ و الجمهور. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٩؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ١٨٤.

فَصلٌ

في ذِكرِ الدلالةِ علىٰ أنّه لَيسَ للعمومِ المُستَغرِقِ لفظٌ يَخُصُّه و اشتراكِ هذه الألفاظِ التي يُدَّعىٰ فيها الاستغراقُ

الذي يَدُلُّ علىٰ ذلكَ أنّ كُلَّ لفظةٍ يَدَّعونَ أنّها للاستغراقِ تُستَعمَلُ تارةً في الخصوصِ و أُخرىٰ في العمومِ[1]، ألا تَرىٰ أنّ القائلَ إذا قالَ: «مَن دَخَلَ داري أهَنتُه أو أكرَمتُه» لا يُرادُ به إلّا الخصوصُ، و قَلَّما يُرادُ به العمومُ، و يَقولُ: «لَقيتُ العلماءَ، و قَصَدتُ الشرفاءَ» و هو يُريدُ العمومَ تارةً و الخصوصَ أُخرىٰ؟ و هذا معلومٌ ضرورةً ممّا لا يَقَعُ في مِثلِه خِلافٌ. و الظاهِرُ مِن استعمالِ اللفظةِ في شَيئَينِ أنّها مُشتَرَكةٌ فيهما و موضوعةٌ لهُما، إلّا أن يوقِفونا[2] أو يَدُلّونا بدَليلٍ قاطعٍ علىٰ أنّهم باستعمالِها في أحَدِهما مُتجوِّزونَ. و هذه الجُملةُ تَقتَضي اشتراكَ هذه الألفاظِ و احتمالَها العمومَ و الخصوصَ[3]، و هو الذي اعتَمَدناه[4]. ٢٠٢

---

١. و في العُدّة للشيخ (ج ١، ص ٢٨٨) إضافة: «بل استعمالها في الخصوص أكثر؛ لأنّه ليس في جميع ألفاظ القرآن لفظة تفيد الاستغراق إلّا قوله: ﴿وَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، فوجب أن تكون اللفظة مشتركة فيهما».

٢. في المطبوع: «يوافقونا».

٣. الاستدلال للباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٦٠. و ردّ عليه أبو الحسين تفصيلاً في المعتمَد، ج ١، ص ٢٢٥.

٤. كما هو اختيار الباقلّانيّ و إن سمّاه القول بالوقف، و نُسب إلى الشافعيّ و الأشعريّ ↔

[دَلالةُ الاستعمالِ علىٰ كَونِ اللفظِ حقيقةً]

فإن قيلَ: دُلّوا علىٰ أنّ بنَفسِ الاستعمالِ تُعلَمُ الحقيقةُ، و هذا يَنتَقِضُ بالمَجازِ؛ لأنّهم قد استَعمَلوه و لَيسَ بحقيقةٍ. ثُمّ دُلّوا علىٰ أنّهم استَعمَلوا هذه الألفاظَ في الخصوصِ علىٰ حَدِّ ما استعمَلوها في العمومِ، فإنّا نُخالِفُ في ذلكَ و نَذهَبُ إلىٰ أنّ كَيفيّةَ الاستعمالِ مُختَلِفةٌ[1].

قُلنا: أمّا الذي يَدُلُّ علَى الأوّلِ فهو أنّ لُغتَهم إنّما تُعرَفُ باستعمالِهم، و كما أنّهم إذا استَعمَلوا اللفظةَ في المعنَى الواحدِ و لَم يَدُلّونا علىٰ أنّهم مُتجوِّزونَ قَطَعنا علىٰ أنّها حقيقةٌ فيه، فكذلكَ إذا استُعمِلَت في المعنَيَينِ المُختَلِفَينِ.

٢٠٣ و يوضِحُ ذلكَ أنّ الحقيقةَ هي الأصلُ في اللغةِ[2]، و المَجازُ طارٍ عليها؛ بدَلالةِ أنّ اللفظةَ قد تَكونُ لها حقيقةٌ في اللغةِ و لا مَجازَ لها، و لا يُمكِنُ أن يَكونَ مَجازٌ لا حقيقةَ له، فإذا ثَبَتَ ذلكَ وَجَبَ أن يَكونَ الحقيقةُ هي التي يَقتَضيها ظاهرُ

⇐ و أصحابه، و نسبه أبو الحسين إلىٰ بعض المرجئة، و نُسب إلىٰ أبي الحسين في بعض كتبه، و قال الغزاليّ: «المتوقّفون في صيغة الأمر توقّفوا في صيغة العموم». التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٨؛ المعتمَد، ج ١، ص ٢٠٩؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٤٨٩؛ المنخول، ص ٢٠٩؛ الإحكام للآمديّ، ج ٢، ص ٢٠٠؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ١٩٠.

و القول بالوضع للعموم اختيار الجصّاص و الجبّائيين و شيخه المفيد و القاضي عبد الجبّار و الشيخ الطوسيّ، و نُسب إلىٰ أبي حنيفة و مالك و الشافعيّ و أحمد و داود، بل جميع الفقهاء و أكثر المتكلّمين و شيوخ المعتزلة و جميع أهل الظاهر. الفصول، ج ١، ص ١٠١؛ التذكرة، ص ٣٥؛ المغني، ج ١٧، ص ٢٥؛ المجزي، ج ١، ص ١٧١؛ المعتمَد، ج ١، ص ٢١٠؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٤٨٥ و ٤٨٩؛ العُدّة، ج ١، ص ٢٧٨؛ إحكام الفصول، ج ١، ص ٢٣٩؛ الإحكام للآمديّ، ج ٢، ص ٢٠٠؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ١٨٩.

١. كما استشكل الشيخ الطوسيّ على المصنّف في العُدّة، ج ١، ص ٢٨٨.

٢. في «ألف، س»: «أصل في اللغة»، و في «ش»: «أصل اللغة».

الاستعمال، و إنّما يُنتَقَلُ في اللفظِ المُستَعمَلِ إلىٰ أنّه مَجازٌ بالدلالةِ. و أمّا المَجازُ فلا يَلزَمُ علىٰ ما ذَكرناه؛ لأنّ استعمالَ المَجازِ لَو تَجرَّدَ عن توقيفٍ أو دَلالةٍ علىٰ أنّ المُرادَ به المَجازُ و الاستعارةُ لَقَطعنا به علَى الحقيقةِ، لكِنّا عَدَلنا بالدلالةِ عمّا يوجِبُه ظاهرُ الاستعمالِ، ألا تَرىٰ أنّه لا أحَدَ خالَطَ أهلَ اللغةِ إلّا و هو يَعلَمُ مِن حالِهم ضرورةً أنّهم إنّما سَمَّوا البَليدَ حِماراً و الشديدَ أسَداً علىٰ سَبيلِ التشبيهِ و المَجازِ؟ فكانَ يَجِبُ أن يَثبُتَ مِثلُ ذلكَ في إجراءِ لفظِ العمومِ علَى الخصوصِ.

و أمّا المُطالَبةُ لنا بأن نَدُلَّ علىٰ أنّ كَيفيّةَ الاستعمالِ واحدةٌ، فإنّا لَم نَدَّعِ ذلك في استدلالِنا فيَلزَمَنا الدلالةُ عليه، و إنّما ادَّعَينا الاستعمالَ، و لا شُبهةَ فيه، و مَن ادَّعىٰ أنّ كَيفيّةَ الاستعمالِ مُختَلِفةٌ فعليه الدلالةُ.

علىٰ أنّا نَقولُ لِمَن ادّعَى اختلافَ كَيفيّةِ الاستعمالِ: أتُريدُ بذلكَ أنّ الصيغةَ التي ٢٠٤
يُرادُ بها العمومُ لا تُستَعمَلُ علىٰ صورتِها في الخصوصِ، أم تُريدُ أنّ اللفظَ يُستَعمَلُ مُجرَّداً في العمومِ، و في الخصوصِ يَفتَقِرُ[1] إلىٰ قَرينةٍ و دَلالةٍ؟

و الأوّلُ يَفسُدُ بأنّا نُدرِكُ الصيغةَ مُتَّفِقةً عندَ استعمالِها في الأمرَينِ، و لَو اختَلَفَتا لَأدرَكناهما كذلكَ. و قد بيّنّا في هذا الكتابِ[2] أنّ نفسَ الصيغةِ التي يُرادُ بها العمومُ كانَ يَجوزُ أن يُرادَ بها الخصوصُ حَيثُ تَكلَّمنا في أنّ ما يوجَدُ أمراً كانَ يَجوزُ أن يوجَدَ نفسُه و لا يَكونَ أمراً.

علىٰ أنّ أكثَرَ مُخالِفينا في العمومِ يَذهَبونَ إلىٰ أنّ لفظَ العمومِ إذا أُريدَ به الخصوصُ كانَ مَجازاً، و عندَهم أنّ اللفظَ لا يَكونُ مَجازاً إلّا إذا استُعمِلَ علىٰ صورتِه و صيغتِه فيما لَم يوضَعْ له.

---

١. في «ألف، ب، ج، س»: «مفتقراً».

٢. أي في ابتداء هذا الفصل.

و أمّا القِسمُ الثاني فهو مَحضُ الدعوىٰ، و بِناءٌ علَى المَذهبِ الذي نُخالِفُ فيه،
٢٠٥ فكأنّهم قالوا: إنّ اللفظَ موضوعٌ في اللغةِ علَى الحقيقةِ للعمومِ[١]، و إنّما يُتجوَّزُ به في الخصوصِ. و في ذلكَ[٢] الخِلافُ، و عليه يُطالَبونَ بالدلالةِ، و لا فَرقَ بَينَهم و بَينَ مَن عَكَسَ هذا عليهم و قالَ لهُم: بَل هذه اللفظةُ موضوعةٌ علَى الحقيقةِ للخصوصِ، و إذا استُعمِلَت في العمومِ فبالقرينةِ و الدلالةِ، فقَد ذَهَبَ قومٌ إلىٰ ذلكَ، و هُم أصحابُ الخصوصِ[٣].

و قد مَثَّلَ أصحابُنا حالَنا و حالَ مُخالِفينا في هذه النكتةِ بمَن ادَّعىٰ أنّ زَيداً في الدارِ، و ادَّعىٰ خَصمُه أنّ زَيداً و عَمراً في الدارِ[٤]، و قالوا: مَن ادَّعىٰ أنّ عَمراً مع زَيدٍ في الدارِ فقَد وافَقَ في أنّ زَيداً في الدارِ، و إنّما ادَّعىٰ أمراً زائداً علىٰ ما اتَّفَقَ مع خَصمِه عليه، فالدلالةُ لازمةٌ له دونَ خَصمِه، فإذا قالَ خصومُنا: الصيغةُ لا تُستَعمَلُ في الخصوصِ إلّا مع قرينةٍ، فقَد سَلَّموا لنا الاستعمالَ و ادَّعَوا أمراً زائداً عليه، فالدلالةُ تَلزَمُهم دونَنا.

٢٠٦ و قد يُمكِنُ الطعنُ على هذا بأن يقولوا[٥]: أنتم تَدَّعون استعمالاً عارياً مِن قرينةٍ؛ لأنّكم لَو ادَّعَيتم مَحضَ الاستعمالِ لَلَزِمَكم أن يَكونَ المَجازُ كُلُّه حَقيقةً لأنّه مُستَعمَلٌ، و إذا ادَّعَيتم نفيَ القرينةِ لَزِمكم أن تَدُلّونا ـ فإنّا لا نُسلِّمُ ذلكَ ـ كَما يَلزَمُنا

١. في «ألف، ب، ج، د، س، ص»: «موضوع في العموم على الحقيقة».
٢. في غير المطبوع: + «هو»، و شُطب عليها في «ش».
٣. نُسب إلىٰ بعض المرجئة و ابن الثلجيّ. انظر: المعتمَد، ج ١، ص ٢٠٩؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ٢٧٨؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ١٨٩.
٤. في المطبوع: «فيها».
٥. في غير «س، ش، ص»: «نقول».

أن نَدُلَّ علىٰ إثباتِ القرينةِ إذا ادَّعَيناها. و تَجرونَ في هذا الحُكمِ مَجرىٰ مَن ادَّعىٰ أنّ زَيداً وَحدَه في الدارِ و آخَرُ يَدَّعي أنّ معه عَمراً، في أنّ كُلَّ واحدٍ منهما[١] يَلزَمُه الدلالةُ، و اتّفاقُهما علىٰ أنّ زَيداً في الدارِ لَيسَ باتّفاقٍ علىٰ مَوضعِ الخِلافِ مِن التوحُّدِ أو الاقترانِ. و هذا أجوَدُ شَيءٍ يُمكِنُ أن يَسألونا عنه.

و الجوابُ أنّ الأصلَ في الاستعمالِ التعَرّي مِن القرائنِ و الدلائلِ؛ لأنّ الأصلَ هو الحقيقةُ التي لا تَحتاجُ إلىٰ قرينةٍ، و إنّما يَحتاجُ المَجازُ للعدولِ به عن الأصلِ
٢٠٧ إلىٰ مُصاحَبةِ القرينة، فلمّا[٢] ادَّعَينا ما هو الأصلُ فلا دَلالةَ علينا، و ادَّعىٰ خصومُنا أمراً زائداً علَى الأصلِ فعليهم الدلالةُ.

و أيضاً فإنّنا نَتمكَّنُ مِن الدلالةِ علىٰ صحّةِ ما ادَّعَيناه مِن غيرِ بناءٍ علىٰ مَوضِعِ الخِلافِ؛ لأنّا نَقولُ: إن كانَت القرينةُ هي العِلمَ الضروريَّ بتوقيفِ أهلِ اللسانِ علىٰ ذلكَ، كَما عَلِمناه في حِمارٍ و أسَدٍ، فكانَ يَجِبُ أن لا يَقَعَ خِلافٌ في ذلكَ مع العِلمِ الضروريِّ، كَما لَم يَقَعْ خِلافٌ في أسَدٍ و حِمارٍ، و إن كانَت القرينةُ مُستَخرَجةً بدَليلٍ و تأمُّلٍ فقَد[٣] نَظَرنا فما عَثَرنا علىٰ ذلكَ، و مَن ادَّعىٰ طريقاً إلىٰ إثباتِ هذه القرينةِ فواجبٌ عليه أن يُشيرَ إليه ليَكونَ الكلامُ فيه. و خَصمُنا لا يُمكِنُه أن يَدُلَّ علىٰ أنّ استعمالَ هذه اللفظةِ في الخصوصِ لا بُدَّ فيه مِن قرينةٍ إلّا بأن يَصِحَّ مَذهبُه في أنّ ذلكَ مَجازٌ و عدولٌ عن الحقيقةِ، و هذا هو نفسُ المَذهبِ.

و ممّا يُقالُ لهُم: كَيفَ وَجَبَ في كُلِّ شَيءٍ تَجوَّزَ أهلُ اللغةِ بـه مِـن الألفـاظِ
٢٠٨ و استَعمَلوه في غيرِ ما وُضِعَ له ـ كالتشبيهِ الذي ذَكرناه في حِمارٍ و بَليدٍ، و كالحَذفِ

---

١. في المطبوع: - «منهما».

٢. في غير «ش» و المطبوع: «و نحن فإنّما».

٣. في غير «س، ش، ص»: «و قد».

في قولِه تَعالىٰ: ﴿وَ جَاءَ رَبُّكَ﴾[١] و ﴿سْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾[٢]، و الزيادةِ في قولِه تَعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٣] و نَظائرِ ذلكِ و أمثالِه و ما يَتفرَّعُ إليه و يَتشعَّبُ ـ أن يُعلَمَ أنّهم بذلكَ مُتجوِّزونَ و قارِنونَ إلى اللفظِ ما يَدُلُّ علَى المُرادِ، ضرورةً بغَيرِ إشكالٍ و لا حاجةٍ إلىٰ نظرٍ و استدلالٍ، و لَم يَجِبْ مِثلُ ذلكَ في استعمالِ صيغةِ العمومِ في الخصوصِ، و هو ضَربٌ مِن ضروبِ المَجازِ عندَكم؟ فألّا لَحِقَ بهذا البابِ كُلِّه في حصولِ العِلمِ؟

و يُمكِنُ أن يَترتَّبَ استدلالُنا علىٰ هذه العبارةِ فنَقولَ: قد ثَبَتَ بلا شَكٍّ استعمالُ هذه اللفظةِ في العمومِ و الخصوصِ، و ما وَقَّفَنا أهلُ اللغةِ و لا عَلِمنا ضرورةً مِن حالِهم مع المُداخَلةِ لهُم أنّهم مُتجوِّزونَ بها في الخصوصِ كَما عَلِمنا منهم ذلكَ في صُنوفِ المَجازاتِ علَى اختلافِها، فوَجَبَ أن تَكونَ مُشتَرَكةً[٤].

فإن قيلَ لنا: فلَعلَّ كَونَهم مُتجوِّزينَ بها في الخصوصِ يُعلَمُ بالاستدلالِ، دونَ الضرورةِ؛ فلِمَ قَصَرتم هذا العِلمَ علَى الضرورةِ؟

٢٠٩ **قُلنا:** كَيفَ وَقَفَ هذا البابُ مِن المَجازِ علَى الاستدلالِ، و لَم يَقِفْ غيرُه مِن ضروبِ المَجازاتِ في كلامِهم علَى الاستدلالِ، لَولا بُطلانُ هذه الدعوىٰ؟ و في خروجِ هذا المَوضِعِ عن بابِه دَلالةٌ علىٰ خِلافِ مَذهبِكم.

و لَيسَ تَجِدُ هذا الدليلَ مُستَقصىً في شَيءٍ مِن كُتُبِنا السالفةِ علىٰ هذا الحَدِّ[٥]، فقَد[٦] بَلَغنا غايتَه.

---

١. الفجر (٨٩): ٢٢.

٢. يوسف (١٢): ٨٢.

٣. الشورىٰ (٤٢): ١١.

٤. اعترض أبو الحسين علىٰ مثل هذا الاستدلال في المعتمَد، ج ١، ص ٢٢٤.

٥. فقد تعرّض لهذا البحث في الذخيرة، ص ٥١٠، بتفصيل أقلّ.

٦. في «ألف، ب، ج»: «و قد».

[دَلالةُ حُسنِ الاستفهامِ علَى اشتراكِ ألفاظِ العمومِ]

دليلٌ آخَرُ: و ممّا يَدُلُّ أيضاً علىٰ صحّةِ مَذهبِنا أنّ استفهامَ المُخاطِبِ بهذه الألفاظِ عن مُرادِه في خصوصٍ أو عمومٍ يَحسُنُ مِن المُخاطَبِ بغَيرِ رَيبٍ، و موضوعُ الاستفهامِ إذا وَقَعَ طلباً للعِلمِ و الفَهمِ[1] يَقتَضي احتمالَ اللفظِ و اشتراكَه، بدَلالةِ أنّه لا يَحسُنُ دخولُه فيما لا احتمالَ فيه و لا اشتراكَ، ألا تَرىٰ أنّه لا يَحسُنُ أن يُستَفهَمَ عن مُرادِه مَن قالَ: «رَكِبتُ فَرَساً»، و «لَبِستُ ثَوباً»، لاختصاصِ اللفظِ و فَقدِ ٢١٠ احتمالِه، و يَحسُنُ أن يُستَفهَمَ مَن قالَ: «رأَيتُ عَيناً»، عن أيِّ عَينٍ رأىٰ؟ و هذه الجُملةُ تَقتَضي اشتراكَ هذه الألفاظِ بَينَ الخصوصِ و العمومِ[2].

و مَن خالَفَ في حُسنِ الاستفهامِ بحَيثُ ذَكَرناه لا يَخلو مِن: أن يَكونَ قائلاً بحُسنِ الاستفهامِ في مَوضِعٍ مِن الكلامِ، أو لَيسَ يَحسُنُ أصلاً. فإن ذَهَبَ إلَى الأوّلِ قيلَ له: بَيِّنْ لنا حُسنَ الاستفهامِ أينَ شئتَ مِن الكلامِ، حتّىٰ نُسوّيَ بَينَه و بَينَ حُسنِه في الخصوصِ و العمومِ، و إن أرادَ الثانيَ كانَ مُكابِراً دافعاً للضرورةِ، و كَيفَ[3] يُقالُ ذلكَ و قد جَعَلَ أهلُ اللغةِ الاستفهامَ ضَرباً مُفرَداً مِن ضروبِ الكلامِ، و خَصّوه بحُروفٍ لَيسَت لغَيرِه؟

فإن قيلَ: وجهُ حُسنِ الاستفهامِ في ألفاظ العمومِ تجويزُ المُخاطَبِ أن يُريدَ ٢١١ مُخاطِبُه الخصوصَ علىٰ وجهِ[4] المَجازِ.

---

١. في المطبوع: + «أن».

٢. استدلّ الباقلّانيّ بهذا و غيره في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٥٥ و ٥٧. و ردّ الهارونيّ و أبو الحسين علىٰ هذا التفصيل. انظر: المجزي، ج ١، ص ١٧٩؛ المعتمَد، ج ١، ص ٢٣٢.

٣. في «ب، ج» و المطبوع: «فكيف».

٤. في «ألف، ب، ج، د، س»: «جهة».

قُلنا: هذا يَقتَضي حُسنَ الاستفهامِ في كُلِّ خِطابٍ، و عن كُلِّ حقيقةٍ؛ لأنّ هذه العِلّةَ موجودةٌ، و قد عَلِمنا اختصاصَ حُسنِ الاستفهامِ بمَوضِعٍ دونَ غيرِه، فعَلِمنا أنّ عِلّتَه خاصّةٌ غيرُ عامّةٍ.

و بَعدُ، فإنّ المُخاطِبَ إذا كانَ حَكيماً و خاطَبَ بالمَجازِ، فلا بُدَّ مِن أن يَدُلَّ مَن يُخاطِبُه علىٰ أنّه عادلٌ عن الحقيقةِ.

و هذانِ الوجهانِ يُسقِطان قولَهم: إنّ وجهَ حُسنِ الاستفهامِ أنّ السامعَ يُجوِّزُ أن يَكونَ مُخاطِبُه أرادَ المَجازَ، و دَلَّ عليه بدَلالةٍ خَفيَت عن[1] السامعِ.

فإن قيلَ: ما أنكَرتم أن يَكونَ الاستفهامُ إنّما يَحسُنُ مع اقترانِ اللفظِ، لا مع إطلاقِه؟

قُلنا: اللفظُ الواردُ لا يَخلو مِن أقسامٍ ثلاثةٍ: إمّا أن يَرِدَ مُطلَقاً، أو مُقتَرِناً بما يَقتَضي العمومَ، أو يَقتَرِنَ بما يَقتَضي الخصوصَ. و مع الوجهَينِ الآخِرَينِ لا يَحسُنُ الاستفهامُ، لحصولِ العِلمِ بعمومٍ أو خصوصٍ، فثَبَتَ أنّه إنّما يَحسُنُ مع الإطلاقِ.

٢١٢ **فإن قيلَ**: الاستفهامُ يَحسُنُ علىٰ أحَدِ وجهَينِ: إمّا أن يَكونَ المُخاطَبُ يَعتَقِدُ أنّ لفظَ العمومِ مُشتَرَكٌ فيَستَفهِمُ لذلكَ[2]، أو يَكونَ المخاطِبُ قد[3] يَعتَقِدُ ذلك فيَحسُنُ استفهامُه، لتجويزِ أن يُعدَلَ مِن[4] معنىً إلىٰ معنىً في الألفاظِ المُشتَرَكةِ.

قُلنا: كلامُنا إنّما هو في حُسنِ استفهامِ أهلِ اللغةِ و مَن لا مَذهبَ له في العمومِ و الخصوصِ يُعرَفُ.

---

١. في المطبوع: «على».
٢. في «ألف، ب، ج»: «بذلك».
٣. في «ش»: – «قد».
٤. في «ألف، ب، ج، ص»: «عن».

و بَعدُ، فقَد يَحسُنُ استفهامُ مَن لا يُعرَفُ مَذهبُه في هذا البابِ، و يَستَحسِنُ الناسُ أيضاً استفهامَ مَن يَرَونَه يَستَفهِمُ عن هذه الألفاظِ و إن لَم يَعرِفوا شيئاً ممّا ذُكِرَ في السؤالِ.

فإن قيلَ: هذه الطريقةُ تَقتَضي اشتراكَ جميعِ الألفاظِ، لأنّه يَحسُنُ ممّن سَمِعَ قائلاً يَقولُ: «ضَرَبتُ أبي» أو «شَتَمتُ الأميرَ» أن يَقولَ مُستَفهِماً: «أباكَ؟»، «الأميرَ؟»، فيَجِبُ بُطلانُ الاختصاصِ في الألفاظِ.

قُلنا: الاستفهامُ إنّما يُطلَبُ به المَعرفةُ، و قد يَرِدُ بصورتِه ما لَيسَ باستفهامٍ، فقَولُ القائلِ: «أباكَ؟» «الأميرَ؟» إنّما هو استكبارٌ و استعظامٌ و لَيسَ باستفهامٍ؛ ألا تَرىٰ أنّه لا يَحسُنُ أن يَقولَ: «أ ضَرَبتَ أباكَ أم لَم تَضرِبْه؟» ٢١٣

فإن قيلَ: فقَد يُستَفهَمُ مَن قالَ: «صُمتُ شَهراً» و «له عندي عَشَرةٌ» عن كمالِ الشهرِ و عن[١] العَشَرةِ، و كذلكَ إذا قالَ: «لَقيتُ الأميرَ» و «جاءَني فُلانٌ» يَحسُنُ أن يُقالَ: «أ لَقيتَ[٢] الأميرَ نفسَه؟» و[٣] «جاءَكَ فُلانٌ بنفسِه؟»

قُلنا: أمّا لفظةُ «شَهرٍ»، فتَقَعُ[٤] علَى الثلاثينَ و علَى التسعةِ و عِشرينَ، و هو في الشريعةِ و العُرفِ اسمٌ للأمرَينِ، فالاستفهامُ في مَوضِعِه. و قد أَجرىٰ قومٌ العَشَرةَ هذا المَجرىٰ و عَوَّلوا علىٰ قولِه سُبحانَه: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كامِلَةٌ﴾[٥]، و الأجوَدُ أن يُقالَ: إنّ أحَداً لا يَستَحسِنُ استفهامَ حَكيمٍ إذا أطلَقَ قولَه: «عندي عَشَرةٌ» عن كمالِها و نُقصانِها.

---

١. في المطبوع: - «عن».
٢. في المطبوع: - «أ».
٣. في المطبوع: «أو».
٤. في المطبوع: «فإنّها تقع».
٥. البقرة (٢): ١٩٦.

٢١٤ و مَن قالَ لِمَن يَسمَعُه يَقولُ: «جاءَنيَ الأميرُ»: «أجاءَكَ الأميرُ بنفسِه؟» لَيسَ بمُستَفهِمٍ، و إنّما هو مُستَكبِرٌ مُستَعظِمٌ ـ كَما تَقدَّمَ ـ و لا يَجوزُ أن يُقالَ في غيرِ الأميرِ و مَن جَرىٰ مجراه ذلكَ إلّا على سَبيلِ الاستفهامِ دون التعجُّبِ و الاستكبارِ، و التأمُّلُ يَكشِفُ عن ذلكَ.

و وَجَدتُ بعضَ مَن يُشارُ إليه في أصولِ الفقهِ يَطعَنُ علىٰ هذا الدليلِ بأنّ الاستفهامَ في ألفاظِ العمومِ إنّما حَسُنَ طلباً للعِلمِ الضروريِّ، أو لقُوّةِ الظنِّ بالأماراتِ[1].

و هذا يَقتَضي حُسنَ الاستفهامِ في كُلِّ كلامٍ، و عن كُلِّ حقيقةٍ؛ لعمومِ هذه العِلّةِ[2].

[أدلّةُ القائلينَ بالعمومِ والجوابُ عنها]

و قد تَعلَّقَ القائلونَ بالعمومِ بأشياءَ:

أوّلُها: أنّ المُستَفهِمَ لغيرِه بقَولِه: مَن عندَكَ؟ يَحسُنُ أن يُجابَ بذِكرِ آحادِ العقلاءِ و جماعتِهم،[3] و لا عاقلَ إلّا و يَصِحُّ أن يَكونَ مُجيباً بذِكرِه، و لا يَصِحُّ أن يُجيبَه بذِكرِ البَهائمِ؛ فلَولا استغراقُ اللفظِ لَما وَجَبَ هذا الحُكمُ، و لَجازَ

٢١٥ في بعضِ الأحوالِ أن يَكونَ الجوابُ عنها بذِكرِ بعضِ العقلاءِ جارياً مَجرَى الجوابِ بذِكرِ بعضِ البهائمِ.

و أَكَّدوا هذه الطريقةَ بأن قالوا: إنّما عَدَلوا عن الاستفهامِ عن كُلِّ شخصٍ باللفظِ الموضوعِ له حتّىٰ يَقولوا: «أ زَيدٌ عندَكَ؟»، «أ فُلانٌ عندَكَ؟» و يَعُدّوا كُلَّ عاقلٍ، لاستطالةِ ذلكَ، فاختَصَروا بالعدولِ إلىٰ لفظةِ «مَن»، فيَجِبُ أن تَقومَ في الغرضِ

---

١. انظر: المجزي، ج ١، ص ١٧٩؛ المعتمَد، ج ١، ص ٢٣٣.

٢. في «ألف، س، ص»: + «الكلام»، و في «ش»: + «للكلام».

٣. في «ب، ج، ر، س»: «جماعاتهم».

مَقامَ الاستفهامِ عن كُلِّ عاقلٍ بِاسمِه. و قالوا في عمومِ لفظةِ «ما» مِثلَ ذلكَ[١].

و ثانيها: أنّ القائلَ إذا قالَ: مَن دَخَلَ داري ضَرَبتُه، حَسُنَ أن يَستثنيَ كُلَّ عاقلٍ مِن هذه الجُملةِ، و مِن شأنِ الاستثناءِ أن يُخرِجَ مِن الكلامِ ما لَولاه لَوَجَبَ دخولُه تَحتَه[٢]؛ بِدَلالةِ قُبحِ استثناءِ البهائمِ مِن هذه الجُملةِ لمّا لَم يَجِبْ دخولُها فيه[٣].

و ثالثُها: أنّ الاستغراقَ معنىً معقولٌ لأهلِ اللغةِ و ممّا تَدعوهم الدواعي إلَى الإخبارِ عنه، فلا[٤] بُدَّ أن يَضَعوا له عبارةً تُنبئُ عنه كَما فَعَلوا ذلكَ في كُلِّ شَيءٍ عَقَلوه من المَعاني و دَعَتهم الدواعي إلَى الإخبارِ عنه، و إذا وَجَبَ أن يَضَعوا عبارةً فلا شَيءَ مِن الألفاظِ بذلكَ أَولىٰ مِن الألفاظِ التي نَذهَبُ إلىٰ عمومِها[٥]. ٢١٦

و رابعُها: أنّ العمومَ قد أُكِّدَ بتأكيدٍ مُعيَّنٍ، و كذلكَ الخصوصُ، فكما اختَلَفَ التأكيدانِ في وضعِ اللغةِ لا بالقَصدِ فكذلكَ يَجِبُ في المؤكَّدِ[٦].

---

١. حكاية الدليل بتفصيل أكثر في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٤٣. و استدلّ بمثله أبو الحسين في المعتمَد، ج ١، ص ٢١٦.

٢. في «ش»: – «تحته».

٣. حكاه الباقلّانيّ بتفصيل أكثر في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٢٣. و استدلّ به أبو الحسين في المعتمَد، ج ١، ص ٢١٩.

٤. في «ش، ص»: «ولا».

٥. حكاه الباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٢١. و استدلّ به أبو الحسين في المعتمَد، ج ١، ص ٢١٠.

٦. حكاه الباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٢٦؛ و أبو الحسين في المعتمَد، ج ١، ص ٢٢٣.

و قال أبو يعلىٰ بعد الاستدلال بهذا الدليل: «و قد عُبّر عن هذا بعبارة أُخرىٰ فقيل: لا يُستعمل لفظ التأكيد مع اسم العموم إلّا في الجنس كلّه، فيجب أن يكون الاسم موضوعاً للجنس، و إلّا خرج اللفظ المعرَّف بالاسم من أن يكون تأكيداً؛ لأنّه لا يكون تأكيداً إلّا أن يكون معناهما واحداً». العُدّة، ج ٢، ص ٤٩٧.

و خامسُها: أنّ لفظةَ «مَن» لا بُدَّ لها مِن حقيقةٍ في وضعِ اللغةِ، و إذا لَم يَجُز أن تَكونَ موضوعةً لبعضٍ مِن العقلاءِ مُعيَّنٍ أو غيرِ مُعيَّنٍ، و لا لجميعِهم علَى البَدَلِ، وَجَبَ أن تَكونَ للجميعِ[١] علَى الاستغراقِ[٢].

و سادسُها: أنّا قد عَلِمنا أنّ كُلَّ مَن أرادَ أن يُخبِرَ عن الاستغراقِ لا بُدَّ[٣] له مِن استعمالِ هذه الألفاظِ التي نَذهَبُ إلىٰ أنّها مُستَغرِقةٌ، فيَجِبُ أن تَكونَ موضوعةً له؛ لأنّه لا مَندوحةَ عنها، و جَرىٰ ذلكَ مَجرىٰ كُلِّ الحقائقِ التي يُفزَعُ فيها إلَى العباراتِ الموضوعةِ[٤] لها[٥].

٢١٧ و الجوابُ عمّا ذَكروه أوّلاً: أنّكم قد اقتَصَرتم في قاعدةِ هذه الشُّبهةِ علَى الدعوىٰ، و نَحنُ لا نُسلِّمُ لكم أنّ مَن استَفهَمَ بلَفظةِ «مَن» و لَم يَعرِفْ[٦] مِن قَصدِ المُخاطِبِ بعادةٍ أو قَرينةٍ أنّه أرادَ الشمولَ يَحسُنُ أن يُجيبَه بذِكرِ كُلِّ عاقلٍ، و إنّما يَحسُنُ أن يُجيبَه بذلكَ إذا عَلِمَ عمومَ استفهامِه بطَريقٍ مُنفَصِلٍ، فما الدليلُ علىٰ ما ادَّعَيتُموه؟

و الذي يوضِحُ ما ذَكرناه أنّه يَحسُنُ إذا قيلَ له: مَن عندَكَ؟ أن يَقولَ: «أ مِن النساءِ أو الرجالِ؟ و مِن الأحرارِ أو العَبيدِ؟»، و كذلكَ إذا قيلَ له: ما أكَلتَ؟ يَقولُ: «أ مِن الحُلوِ أو الفاكهةِ؟ و مِن كَذا أو كَذا؟»، و هذا يَدُلُّ علَى اشتراكِ اللفظِ بَينَ العمومِ و الخصوصِ.

---

١. في غير «ر، س، ش»: «يكون الجميع».
٢. المعتمَد، ج ١، ص ٢١٦.
٣. في «ألف، ب، ج، ر»: «فلا بدّ».
٤. في «ب، ج، ر، ش، ص»: «الموضوعات».
٥. المعتمَد، ج ١، ص ٢١٥.
٦. في «ألف، ب، ج، ر»: «لا يعرف».

فأمّا قولُهم: «و جازَ أن يَكونَ ذِكرُ بعضِ العقلاءِ كذِكرِ بعضِ البهائمِ» فباطلٌ؛ و ذلكَ أنّ لفظةَ «مَن» عندَنا و إن لَم تَكُن موضوعةً لوجوبِ استغراقِ العقلاءِ، فهي تَصلُحُ أن[1] يُقصَدَ بها إلَى الاستفهامِ عن جميعِهم كَما تَصلُحُ أن يُقصَدَ بها إلَى ٢١٨
الاستفهامِ عن بعضِهم، و هي حقيقةٌ في الأمرَينِ، و لا تَصلُحُ في وضعِ اللغةِ للاستفهامِ بها عن البهائمِ.

و لَيسَ معنىٰ قولِنا: «إنّها لا تَصلُحُ» هو أنّ المُتكلِّمَ لا يَصِحُّ أن يَقصِدَ بها إلىٰ ذلكَ فتَكونَ عبارةً عنه؛ لأنّه لا لفظَ مِن الألفاظِ إلّا و يُمكِنُ أن يُقصَدَ به إلىٰ كُلِّ معنىً فيَكونَ عبارةً عنه و إن لَم يَصلُحْ له، و معنىٰ قولِنا: «إنّها لا تَصلُحُ» أي لا تَكونُ حقيقةً في ذلكَ متىٰ قُصِدَ بها إليه، و يَكونُ المُتكلِّمُ بها عادلاً عن مَذهبِ أهلِ اللغةِ.

فأمّا عدولُهم عن ألفاظِ الاستفهامِ إلىٰ لفظةِ «مَن» فلأنّهم لا يَبلُغونَ بغَيرِها ما يَبلُغونَ بها، و ذلكَ أنّ الاستفهامَ بذِكرِ كُلِّ واحدٍ[2] باسمِه إمّا أن لا يُمكِنَ أو يَطولَ، و لَيسَ في سائرِ الألفاظِ[3] ما يَصلُحُ أن يُقصَدَ به إلَى الاستخبارِ عن سائرِ العقلاءِ جَمعاً و افتراقاً إلّا لفظةُ «مَن»، فهذه مَزيّةٌ لها علىٰ غيرِها ظاهرةٌ. ٢١٩

و ممّا يُبطِلُ ما ادَّعَوه مِن قيامِها مَقامَ ذِكرِ كُلِّ عاقلٍ بعَينِه أنّه لَو كانَ كذلكَ لَقَبُحَ مِن الاستفهامِ عندَ ذِكرِ هذه اللفظةِ ما يَقبُحُ مع ذِكرِ كُلِّ عاقلٍ بعَينِه، و قد عَلِمنا حُسنَ أحَدِ الأمرَينِ و قُبحَ الآخَرِ.

---

١. في المطبوع: «لأن».

٢. في «ألف»: +«منها».

٣. أي جميع الألفاظ، و استعمل المصنّف لفظة «السائر» في معنى «الجميع» في مواضع عديدة من الكتاب، و هذا الاستعمال من المسائل الخلافيّة. لتفصيل الخلاف انظر: البحر المحيط، ج ٢، ص ٢٣٧.

و الجوابُ عمّا ذَكروه ثانياً: أنّ المعروفَ في الاستثناءِ مِن مَذهبِ أهلِ اللغةِ خِلافُ ما ادَّعَيتم، و إنّما يُخرِجُ الاستثناءُ عندَهم ما جازَ أو صَحَّ[١] دخولُه دونَ ما وَجَبَ، و إنّما صَحَّ استثناءُ كُلِّ عاقلٍ مِن قولِ القائلِ: «مَن دَخَلَ داري أكرَمتُه» لصحّةِ دخولِ كُلِّ عاقلٍ[٢] تَحتَ هذه اللفظةِ و صَلاحِ هذه اللفظةِ للاشتمالِ علَى الكُلِّ، و لمّا لَم تَصلُحْ أن تَشتَمِلَ علَى البهائمِ لَم يَحسُنِ استثناؤها؛ لأنّ استثناءَ ما لا يَصِحُّ دخولُه تَحتَ اللفظِ لَيسَ يَحسُنُ[٣].

٢٢٠ **فإن قالوا**: الاستثناءُ مِن لفظِ العمومِ كالاستثناءِ مِن ألفاظِ[٤] الأعدادِ؛ فكَما أنّ الاستثناءَ مِن العَدَدِ يُخرِجُ مِن الكلامِ ما لَولاه لَوَجَبَ دخولُه، فكذلكَ الاستثناءُ مِن لفظِ العمومِ[٥].

قُلنا: لَيسَ بواجبٍ أن يَكونَ الاستثناءُ مِن الأعدادِ إذا كانَ يُخرِجُ ما لَولاه لَوَجَبَ دخولُه أن يَكونَ جميعُ الاستثناءِ كذلكَ، و غيرُ مُنكَرٍ أن يَكونَ الاستثناءُ إنّما وُضِعَ لِأن يُخرِجَ ما لَولاه لَصَحَّ دخولُه في الكلامِ، فإن أخرَجَ في بعضِ المَواضعِ ما لَولاه لَوَجَبَ دخولُه فلأنّ فيما يَجِبُ دخولُه الصحّةُ و زيادةٌ، و هذا كما يَقولُه[٦] أهلُ التوحيدِ: إنّ الحَيَّ مَن صَحَّ أن يَكونَ عالِماً و قادراً، فإذا عورِضوا بالقَديمِ سُبحانَه قالوا: الوجوبُ يَشتَمِلُ علَى الصحّةِ و يَزيدُ عليها.

---

١. في «ر»: «لولاه لصلح»، و في «ص»: «لولاه لصحّ».
٢. في المطبوع: «دخوله».
٣. الجواب للباقلانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٢٤. و ردّ عليه أبو الحسين و أبو يعلى. انظر: المعتمَد، ج ١، ص ٢٢٠؛ العُدّة، ج ٢، ص ٥٠٠.
٤. في حاشية «ألف، س»: «لفظ».
٥. حكاه أبو الحسين عن أصحابه في المعتمَد، ج ١، ص ٢٢٠.
٦. في المطبوع: «يقول».

و قد كانَ الخالديُّ[١] و جماعةٌ ممّن خالَفَ في العمومِ سَوَّوا في الاستثناءِ بَينَ ألفاظِ العمومِ و الأعدادِ، و الذي ذَكرناه أوّلاً أَولىٰ بالاعتمادِ[٢] عليه. ٢٢١

فإن قالوا: هذا الذي ذَهَبتم إليه يؤَدّي إلىٰ جوازِ وقوعِ الاستثناءِ في النكِراتِ، و قد عَلِمنا فَسادَه[٣].

قُلنا: إنّ الاستثناءَ مِن النكِراتِ يَنقَسِمُ إلَى استثناءِ مَعرِفةٍ مِن نَكِرةٍ، و إلَى استثناءِ نَكِرةٍ مِن نَكِرةٍ. فأمّا استثناءُ المَعرِفةِ مِن النكِرةِ فلا شُبهةَ في حُسنِه و جوازِه عندَ أهلِ العربيّةِ؛ لأنّهم يَقولونَ: «اِلقَ قوماً إلّا زَيداً، و اضرِبْ جماعةً إلّا عبدَ اللّٰهِ»[٤]. فأمّا استثناءُ النكِرةِ مِن النكِراتِ فقَد قالَ أبو بَكرٍ ابنُ السرّاجِ[٥] في كتابِه المعروفِ

---

١. هو أبو الطيّب محمّد بن إبراهيم ـ و قال بعضهم: اسمه إبراهيم بن محمّد ـ بن شهاب الخالديّ، كان فقيهاً و أحد متكلّمي المعتزلة في البصرة و كان يميل إلى الإرجاء، أخذ عن البلخيّ و الخيّاط و غيرهما، و توفّي سنة ٣٥٦ ﻫ. الأماليّ للسيّد المرتضىٰ، ج ١، ص ١٤٢؛ الفهرست لابن النديم، ص ٢٢١؛ تاريخ بغداد، ج ٦، ص ٦٥؛ تاريخ الإسلام للذهبيّ، ج ٢٦، ص ١٣٧؛ طبقات المعتزلة لابن المرتضىٰ، ص ١١٠.

٢. في «ألف، ب، ج، ر»: «في الاعتماد».

٣. حكاه أبو الحسين عن أصحابه في المعتمَد، ج ١، ص ٢٢٠.

٤. قال أبو حيّان: «و لا تُستثنى المعرفة من النكرة التي لا تعمّ و لم تخصّص نحو: قام رجال إلّا زيداً، فإن عمّت نحو: ما قام أحد إلّا زيداً، أو تخصّصت نحو: قام رجال كانوا في دارك إلّا زيداً منهم، جاز»، و لم ينقل فيه خلافاً عن أحد. ارتشاف الضرب، ج ٣، ص ١٤٩٩.

٥. هو أبو بكر محمّد بن السَّريّ، تتلمذ عند المبرَّد، و سمع منه الكتاب لسيبويه، و إليه انتهت رئاسة النحو بعد المبرَّد، و كان في زمنه إمام اللغة بلا منازع، أخذ عنه أبو القاسم الزجّاجيّ و أبو سعيد السيرافيّ و أبو الحسن الرمّانيّ. يُعَدّ ابن السرّاج من رجال المدرسة البغداديّة، غير أنّه كان يميل إلى النحو البصريّ أكثر، و يعود ذلك إلىٰ تأثير أستاذه المبرَّد. ألّف ابن السرّاج عدداً من الكتب، و أشهر مؤلّفاته كتاب «الأُصول في النحو» و هو من أهمّ الكتب في علم النحو. و يقال: ↔

بـ«الأُصولِ في النحوِ»: و لا يَجوزُ أن يُستَثنَى النكِرةُ مِن النكِراتِ في الموجَبِ؛ لأنّه لا يَجوزُ أن تَقولَ: «جاءَني قومٌ إلّا رجُلاً»؛ لأنّ هـذا لا فـائدةَ فـيه، ـ قـالَ: ـ فـإن خَصَّصتَه أو نَعَتَّه جازَ[١]. فهذا تصريحٌ بحُسنِ الاستثناءِ مِن النكِرةِ[٢].

٢٢٢ و ممّا يُبطِلُ ما اعتَمَدوه في بابِ الاستثناءِ أنّ القائلَ إذا قالَ لغَيرِه: «اِلقَ جماعةً مِن العلماءِ، و اقتُلْ فِرقةً مِن الكُفّارِ» حَسُنَ أن يَستَثنيَ كُلَّ واحـدٍ مِـن العـلماءِ و الكُفّارِ فيَقولَ: «إلّا فُلاناً، و إلّا الفِرقةَ الفُلانيّةَ»، و لا أحَدَ منهم إلّا و يَـحسُنُ أن يُستَثنىٰ، فلَو كانَ الاستثناءُ يُخرِجُ مِن الكلامِ ما لَولاه لَوَجَبَ دخولُه فـي اللـفظِ[٣] لَوَجَبَ أن يَكونَ قولُنا: «فِرقةٌ» و «جماعةٌ» مُستَغرِقاً لجميعِ الكُفّارِ و العلماءِ كَما قالوا في لفظةِ «مَن»، و لَيسَ هذا قولَهم و لا قولَ أحَدٍ.

و بَعدُ، فإنّ أبا هاشمٍ و مَن ذَهَبَ مَذهبَه في أنّ ألفـاظَ الجـنسِ و الجُـموعِ لا تَستَغرِقُ لا يَستَمِرُّ له دليلُ الاستثناءِ؛ لأنّ حُسنَ استثناءِ كُلِّ عاقلٍ مِن قولِنا: «جاءَنيَ الناسُ» و استثناءِ كُلِّ مُشرِكٍ مِن قولِه: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[٤] ظاهرٌ، و إن لَم تَكُن

↔ «ما زال النحو مجنوناً حتّى عقله ابن السرّاج بأصوله». و توفّي يوم الأحد لثلاث ليال بقين من ذي الحجّة سنة ستّ عشرة و ثلاثمائة. تاريخ بغداد، ج ٢، ص ٣٦٥؛ إنباه الرواة، ج ٣، ص ١٤٥؛ معجم الأدباء، ج ٦، ص ٢٥٤٣؛ سيَر أعلام النبلاء، ج ١٤، ص ٤٨٣؛ الوافي بـالوفيات، ج ٣، ص ٧٣؛ بغية الوعاة، ج ١، ص ١٠٩؛ الأعلام، ج ٦، ص ٣٦؛ دائرة المعارف بـزرگ اسـلامى، ج ٣، ص ٦٧١.

١. الأُصول، ج ١، ص ٢٨٤، و فيه زيادة: «و هذا امتناعه من جهة الفائدة، فمتىٰ وقـعت الفـائدة جاز».

٢. و أجاب السيّد في رسائله بجواب آخر أكثر تفصيلاً. انظر: رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٧٨.

٣. في «ش، ص»: ـ «في اللفظ».

٤. التوبة (٩): ٥.

هذه الألفاظُ عندَه مُستَغرِقةً كلَفظةِ «مَن» و «ما»، فما المانعُ مِن أن يَكونَ الاستثناءُ مِن لفظةِ «مَن» و «ما» بهذه المَنزِلةِ؟[١]

و الجوابُ عمّا ذَكروه ثالثاً: أنّ هذا منهم إثباتُ لُغةٍ بقياسٍ و استدلالٍ، و ذلكَ ممّا لا يَجوزُ فيما طريقُه اللغةُ. ٢٢٣

و بَعدُ، فلَيسَ يَخلو قولُهم: «لا بُدَّ أن يَضعوا عبارةً» مِن أن يُريدوا به[٢] أنّه واجبٌ عليهم أن يَفعَلوا ذلكَ، أو لا بُدَّ أن يَقَعَ علىٰ سَبيلِ القَطعِ.

فإن كانَ الأوّلَ، فمِن أينَ لهُم أنّهم لا بُدَّ أن يَفعَلوا الواجبَ و لا يُخِلّوا به؟ و لَيسَ في وجوبِ الشيءِ دَلالةٌ علىٰ وقوعِه، إلّا أن يَتقدَّمَ العِلمُ بأنّ مَن وَجَبَ عليه لا يَترُكُ الواجبَ، و هذا ممّا لا يُدَّعىٰ في[٣] أهلِ اللغةِ.

و إن أرادوا القِسمَ الثانيَ، فيَجِبُ أن يَكونَ القومُ مُلجَئينَ إلىٰ وضعِ العباراتِ، و هذا بَعيدٌ[٤] ممّن بَلَغَ إليه؛ لأنّه لا وجهَ يُلجئُ القومَ إلىٰ ذلكَ، لا سِيَّما و هُم مُتمكِّنونَ مِن إفهامِ ما عَقَلوه مِن المَعاني ـ إذا قَويَت دَواعيهم إلىٰ إفهامِها ـ بالإشارةِ علَى اختلافِ أشكالِها.

و قد كانَ يَجِبُ أيضاً أن يُقطَعَ علىٰ ثُبوتِ لفظِ الاستغراقِ في كُلِّ لُغةٍ للعِلّةِ التي ذَكروها.

و كانَ يَجِبُ أيضاً في كُلِّ مَن عَقَلَ معنىً مِن المَعاني، و كانَ ممّا يُجوِّزُ أن تَدعوَه الدواعي إلىٰ إفهامِه و العبارةِ عنه، أن يَضَعَ له عبارةً و أن يَكونَ مُلجَأً إلىٰ وضعِها، ٢٢٤

---

١. هذا النقض علىٰ أبي هاشم و أتباعه للباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٢٦.

٢. في «س، ف» و المطبوع: – «به».

٣. في غير «ألف، س، ش»: «على».

٤. في «س، ش، ص»: «بعد».

و معلومٌ خِلافُ ذلكَ؛ لأنّا نَعلَمُ أنّ المُتكلِّمينَ الذينَ قد استَدَلّوا، فعَلِموا اختلافَ الأكوانِ في الأماكِنِ و الاعتماداتِ في الجهاتِ و الطعومِ و الأراييحِ، لَم يَضَعوا للمُختَلِفِ مِن ذلكَ عباراتٍ، و إن كانوا قد عَرَفوه و مَيَّزوه[١]، و لا يُمكِنُ أن يُقالَ فيهم ما يُقالُ في أهلِ اللغةِ: إنّهم إنّما لَم يَضَعوا لسائرِ ما عَدَّدناه مِن حَيثُ لَم يَعرِفوه، و إذا لَم يَضَعوا ذلكَ ثَبَتَ أنّ أهلَ اللغةِ غيرُ مُلجَئينَ إلىٰ وضعِ الألفاظِ لِما عَقَلوه مِن المَعاني؛ لأنّ الإلجاءَ لا يَختَلِفُ فيمن تَكامَلَ له شروطُه[٢].

و بَعدُ، فإنّا نَصيرُ إلىٰ ما آثَروه و نَقولُ: قد وَضَعوا للاستغراقِ عبارةً تُنبئُ عنه، إلّا
٢٢٥ أنّه[٣] مِن أينَ لهُم أنّها يَجِبُ أن تَكونَ خاصّةً و غيرَ مُشتَرَكةٍ؟

فإن قالوا: لا بُدَّ أن يَضَعوا عبارةً خاصّةً، كما فَعَلوه في كُلِّ ما عَقَلوه.

قيلَ لهُم: و مِن أينَ لكُم[٤] أنّهم قد فَعَلوا ما ادَّعَيتُموه في كُلِّ ما عَقَلوه؟ ففيه[٥]

---

١. في المعتمَد: «فإن قالوا: ليس يمتنع أن يتّفق ذلك من الأمم العظيمة؛ أ ليس العرب مع كثرتها لم يضعوا الفعل [كذا، و الصحيح: للفعل] الحال عبارة تختصّه دون الفعل المستقبل، و لا وضعوا عبارة للاعتماد سفلاً و لا للاعتماد علواً، و لا للكون الذي هو يمنة أو يسرة، و لا وضعوا عبارة لرائحة الكافور يختصّها، و الحاجة إلىٰ ذلك شديدة و الأمر فيها ظاهر؟

و قد أجاب قاضي القضاة فقال: هذه الأشياء غير ظاهرة فلذلك لم يضعوا لها عبارات. و لقائل أن يقول: لا شيء أظهر من رائحة الكافور و مفارقتها لرائحة المسك، و الاعتماد و المدافعة للشيء سفلاً و مفارقتها للمدافعة علواً. و نحن نجيب عن السؤال بأنّ الذي أوجبناه لظهور المسمّىٰ و شدّة الحاجة إلى العبارة عنه هو أن يوضع له في اللغة كلام ينبئ عنه، سواء كان مفرداً أو مركّباً، و عند خصومنا أنّه ليس في اللغة كلام منفرد و لا مركّب ينبئ عن الاستغراق وحده، فلزمتهم الحجّة». المعتمَد، ج ١، ص ٢١٠. و انظر: العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٥٠٢.

٢. الأجوبة للباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٢٣.

٣. في «ألف، س»: «أنّهم».

٤. في غير «ش» و المطبوع: - «لكم».

٥. في «س، ش، ص»: «و فيه».

الخِلافُ؛ لأنّا نَذهَبُ إلىٰ أنّ ما عَقَلوه علىٰ ضربَينِ: منه ما وَضَعوا له عبارةً تَخُصُّه، و منه ما وَضَعوا له عبارةً مُشتَرَكةً بَينَه و بَينَ غيرِه. و ما فيه عبارةٌ تَخُصُّه يَنقَسِمُ؛ ففيه ما تَخُصُّه عبارةٌ واحدةٌ بِلا مُشارَكةٍ لغَيرِه[1] في سِواها، و فيه ما تَخُصُّه عباراتٌ كذلكَ[2]، و فيه ما يُشارِكُ غيرَه في عباراتٍ و إن اختَصَّه غيرُها.

علىٰ أنّا ما وَجَدناهم يَفعَلونَه في بعضِ المَعاني، و بعضُ الألفاظِ لا يَجِبُ القياسُ عليه و لا القضاءُ بأنّهم فاعلونَ لمِثلِهِ في كُلِّ مَوضِعٍ؛ لأنّا قد رأَيناهم وَضَعوا للمعنَى الواحدِ عباراتٍ كَثيرةً و أسماءً عِدّةً، و لَم يَجُز لأحَدٍ أن يُعلِّلَ ذلكَ فيَقولَ: ۲۲۶
إنّما فَعَلوه مِن حَيثُ عَقَلوه، فيَجِبُ أن يَكونَ لجميعِ المَعاني عِدّةُ أسماءٍ، فكذلكَ[3] لا يَجِبُ ما قالوه.

و الجوابُ عمّا ذَكروه رابعاً: أنّا نَقولُ بموجَبِ اقتراحِهم، لأنّا نَذهَبُ إلىٰ أنّ لفظَ العمومِ في نفسِه مُخالِفٌ للَفظِ الخصوصِ؛ ألا تَرىٰ أنّ لفظَ العمومِ يَتناوَلُ ما زادَ علَى الواحدِ و يَتعدّىٰ، و لفظَ الخصوصِ لا يَتعدّىٰ؟ لأنّ لفظَ العمومِ[4] إن كانَ «مَن» و «ما» و ما أشبَهَهما، فهذا اللفظُ عندَنا يَصلُحُ لكُلِّ عَدَدٍ مِن العقلاءِ قليلٍ أو كَثيرٍ و لجميعِهم، فهو مُخالِفٌ في نفسِه للَفظِ الخصوصِ. و إن كانَ لفظَ الجَمعِ[5] كقَولِنا: «المُسلِمونَ» فهذا لفظٌ يَجِبُ تَناوُلُه لثَلاثةٍ، و نَشُكُّ فيما زادَ علَى الثلاثةِ، و يَجوزُ في الزيادةِ الكَثرةُ و القِلّةُ و أن تَبلُغَ إلَى الاستغراقِ و الشمولِ، فقَد فارَقَ عندَنا

---

١. في «ألف»: + «من المعاني».

٢. في «ش»: «لذلك».

٣. في المطبوع: «و كذلك».

٤. في «ب، ج، ر»: + «و».

٥. في «ألف، ب، ج، ر، س، ص»: «الجميع».

لفظُ العمومِ لفظَ الخصوصِ كَما افتَرَقا في التأكيدِ[١].

٢٢٧ و **الجوابُ عمّا ذَكروه خامساً**: أنّكم قد أَخلَلتم في القِسمةِ بالقِسمِ الصحيحِ؛ و هو أن تَكونَ موضوعةً لأن يُعبَّرَ بها عن كُلِّ العقلاءِ و عن بعضِهم و آحادِهم صَلاحاً لا وجوباً. و قولُ بعضِهم عَقيبَ هذه الطريقةِ: «و هذا إنّما يَدُلُّ علىٰ أنّ هذه اللفظةَ تَتناوَلُ الكُلَّ، فأمّا الذي يَدُلُّ علىٰ وجوبِ استغراقِها فدليلُ الاستثناءِ و طريقةُ الاستفهامِ»[٢] مِن العَجيبِ؛ لأنّ الخِلافَ إنّما هو في وجوبِ الاستغراقِ و تَناوُلِ هذه اللفظةِ للكُلِّ علىٰ سَبيلِ الاستغراقِ، فأمّا في الصلاحِ فلا خِلافَ فيه بَينَنا فنَحتاجَ إلىٰ تَكلُّفِ دَلالةٍ عليه. و هذا يَدُلُّ علىٰ قِلّةِ تأمُّلِ مُعتَمِدي[٣] هذه الطريقةِ.

و **الجوابُ عمّا ذَكروه سادساً**: أنّ الفَزَعَ عندَ العَزمِ علَى العبارةِ عن العمومِ إلىٰ هذه الألفاظِ إنّما يَدُلُّ علىٰ أنّها موضوعةٌ لهذا المعنىٰ، و نَحنُ نَقولُ بذلكَ و لا نُخالِفُ فيه، فمِن أينَ أنّها موضوعةٌ لذلكَ علىٰ سَبيلِ الاختصاصِ به[٤] مِن غيرِ مُشارَكةٍ فيه؟ فإنّ القَدرَ الذي تَعلَّقتم به لا يَدُلُّ علىٰ ذلكَ.

٢٢٨ ثُمّ نَقولُ لهُم: أَما يَجوزُ ـ علىٰ جهةِ التقديرِ[٥] ـ أن يَضَعَ أهلُ اللغةِ لفظةً لمَعنىً مِن المَعاني لا عبارةَ عنه سِواها، و تَكونَ هذه اللفظةُ بعَينِها يحتملُ[٦] أن تَكونَ عبارةً عن غيرِه علىٰ سَبيلِ الاشتراكِ؟ فإن قالوا: لا يَجوزُ ذلكَ طولِبوا بالدلالةِ عليه، فإنّهم

١. الجواب بتفصيل أكثر للباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٢٦.
٢. راجع: المجزي، ج ١، ص ١٧٥.
٣. في «س، ش»: «معتقد».
٤. في غير «ش» و المطبوع: + «و».
٥. في المطبوع: «التقرير».
٦. في «س، ف»: «تحتمل».

لا يجدونها. و إن أجازوه انتَقَضَ[١] اعتمادُهم علَى الفَزَعِ في العمومِ إلىٰ هذه العبارةِ؛ لأنّه قد يُمكِنُ أن يُفزَعَ إليها و إن لَم تَكُن خاصّةً له، بَل مُشتَرَكةً بَينَه و بَينَ غيرِه، إذا كانَ لَم يَضَعوا له عبارةً سِواها.

و تحقيقُ الخِلافِ في ذلكَ بَينَنا و بَينَهم أنّ ألفاظَ العمومِ يَدَّعونَ أنّها موضوعةٌ للاستغراقِ في اللغةِ مُختَصّةٌ به، و[٢] إذا استُعمِلَت فيما دونَه كانَت مَجازاً، و نَحنُ نَقولُ: إنّ هذه اللفظةَ تَصلُحُ في وضعِهم للاستغراقِ و ما دونَه، و هي في الأمرَينِ حقيقةٌ، فمَن تَكلَّمَ بها و أرادَ العمومَ كانَ مُتكلِّماً بها علىٰ حقيقتِها، و كذلكَ إذا أرادَ ٢٢٩
الخصوصَ فإنّها حقيقةٌ فيه. فكَونُها حقيقةً في العمومِ[٣] لا نِزاعَ فيه، و إنّما الخِلافُ[٤] في الاشتراكِ أو[٥] الاختصاصِ.

---

١. في «ش»: «انتقص».

٢. في المطبوع: - «و».

٣. في «ألف، ر، س، ص»: «فالعموم».

٤. في المطبوع: «الاختلاف».

٥. في «ج، ر، س»: «و».

فَصلٌ
في ذِكرِ أقلِّ الجَمعِ و الخِلافِ فيه

ذَهَبَ قومٌ إلىٰ أنّ أقَلَّه اثنانِ[1]، و الصحيحُ أنّ أقَلَّه ثَلاثةٌ[2].

---

١. نُسب إلىٰ عمر و عثمان بن عفّان و زيد بن ثابت و خليل و مالك بن أنس و داود و الأشعريّ و جمهور أهل الظاهر، و إليه ذهب الباقلّانيّ.
و حكى السيّد في أماليه خطاب الاثنين بالجمع «على عادة العرب فـى ذلك، لأنّ التـثنية أوّل الجمع». راجع: الكتاب لسيبويه، ج ٣، ص ٦٢٢؛ أحكـام القـرآن للـجصّاص، ج ٢، ص ١٠٤؛ التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٢٢؛ الأماليّ للمرتضىٰ، ج ٢، ص١٥٥؛ الإحكام لابن حزم، ج ٤، ص ٣٩١؛ الإحكام للآمديّ، ج ٢، ص ٢٢٢؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٢٩٣.

٢. كما هو منسوب إلىٰ عبد اللّـه بـن عـبّاس و ابـن مسـعود و مـالك و سيبويه و أبـي حـنيفة و الشافعيّ و أحمد و المتكلّمين و أكثر الفقهاء و مشايخ المعتزلة و جمهور النحاة، و هو اختيار أبي زيد الدَّبوسيّ و أبي الحسين و ابن حزم و أبي يعلىٰ و الشيخ الطوسيّ.
و قال القرافيّ ما ملخّصه: «و عندي أن محلّ النزاع مشكل؛ لأنّه إن كان الخلاف في صيغة الجمع التي هي الجيم و الميم و العين لم يكن إثبات الحكم لغيرها من الصيغ، و قد اتّفقوا علىٰ ذلك، و إن كان في غيرها من صيغ الجموع فهي علىٰ قسمين: جمع قلّة و جمع كثرة؛ فجموع القلّة العشرة فما دون ذلك، و جموع الكثرة للأحد عشر فأكثر، فإن كان الخلاف في جموع الكثرة فأقلّها أحد عشر فلا معنىٰ للقول بالاثنين و الثلاثة، و إن كان في جموع القلّة فهو يستقيم، لكنّهم لمّا أثبتوا الأحكام و الاستدلال في جموع الكثرة علمنا أنّهم غير مقتصرين عـليها و أنّ مـحلّ الخلاف ما هو أعمّ منها لا هي». راجـع: التـقريب و الإرشـاد، ج ٢، ص ٣٢٣؛ تـقويم الأدلّـة، ص ١٦٣؛ المعتمَد، ج ١، ص ٢٤٨؛ الإحكام لابن حزم، ج ٤، ص ٣٩١؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢،

⇔

و الذي يَدُلُّ عليه أنّ أهلَ اللغةِ فَصَلوا بَينَ الجَمعِ و التثنيةِ كَما فَصَلوا بَينَهما و بَينَ الوَحدةِ، فكَما تُفارِقُ التثنيةُ الوَحدةَ كذلكَ تُفارِقُ التثنيةُ الجَمعَ[١].

و أيضاً فإنّ أهل اللغةِ فَصَلوا بَينَ ضَميرَيهما و الكِنايةِ[٢] عنهما، فيَقولونَ: «فَعَلا» في الاثنينِ، و في الثلاثةِ: «فَعَلوا»، و في الاثنينِ: «هُما قاما»، فأمّا في الثلاثةِ: «هُم قاموا»، و في الأمرِ للاثنَينِ: «اِفعَلا»، و للثلاثةِ: «اِفعَلوا»[٣]، و هذا كُلُّه دليلٌ علىٰ صحّةِ ما قُلناه.

و قولُنا: «جَمعٌ» و «جَميعٌ» و «جَماعةٌ» واحدٌ في أنّه واقعٌ علَى الثلاثةِ فصاعِداً[٤]. ٢٣٠

[أدلّةُ القائلينَ بأنّ أقَلَّ الجَمعِ اثنانِ والردُّ عليها]

و قد تَعلَّقَ مَن خالَفَنا بأشياءَ:

أوّلُها: أنّ لفظَ «الجَمعِ» مُشتَقٌّ مِن اجتماعِ الشيءِ إلىٰ غيرِه، و هذا المعنىٰ

← ص ٦٤٩؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩؛ البرهان، ج ١، ص ١٢٣؛ الإحكام للآمديّ، ج ٢، ص ٢٢٢؛ شرح تنقيح الفصول، ج ١، ص ٢٣٣؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٢٩٤.

١. حكاه الباقلّانيّ ثمّ قال: «فيقال لهم: إنّهم لم يقولوا إنّ الاثنين ليستا بجمع على الإطلاق، و إنّما أرادوا أنّ القول رجلان ليس باسم جمع يشترك فيه الاثنان و ما فوقهما، بل هو جمع بمنزلة الاثنين ممّا [كذا، و الظاهر: و ما] زاد عليهما، و هو جمع مخصوص و مفيد لقدر من الجموع مخصوص. و هذا كما قالوا إنّ القول رجال و ناس اسم جمع، و القول مائة و عشرة مفيد لقدر من العدد و إن كان مع ذلك اسم جمع. و جملة ذلك أنّهم قصدوا بقولهم هذا أنّ القول رجال جمع مشترك بين الاثنين و ما فوقهما، و رجلان جمع مخصوص». التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

٢. أي «الضمير» بتسمية البصريّين، و يسمّيه الكوفيّون «الكناية». انظر: ارتشاف الضرب، ج ٢، ص ٩١١.

٣. استدلّ به أبو يعلىٰ في العُدّة، ج ١، ص ٦٥٩.

٤. قال أبو الحسين: «اعلم أنّ هذا الباب يشتمل علىٰ مسألتين: إحداهما أن يقال: قولنا جمع ما الذي يفيده؟ و الثاني أن يقال: الألفاظ الموضوعة بأنّها جمع هل تفيد الاثنين حقيقة أم لا؟ نحو قولنا جماعة و رجال». المعتمَد، ج ١، ص ٢٤٨.

موجودٌ في الاِثنَينِ[١].

و ثانيها: قولُه تَعالىٰ: ﴿وَ كُنّا لِحُكْمِهِمْ شاهِدينَ﴾[٢]، و هو يَعني داودَ و سُليمانَ عليهما السلام و قولُه تَعالىٰ: ﴿إذْ دَخَلُوا عَلىٰ داوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قالُوا لا تَخَفْ خَصْمانِ بَغىٰ بَعْضُنا عَلىٰ بَعْضٍ﴾[٣] في الخَصمَينِ، و قولُه تَعالىٰ خِطاباً لامرأتَينِ: ﴿إنْ تَتُوبا إلَى اللّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما﴾[٤].

و ثالثُها: قولُه عليه السلام: «الاِثنانِ فما فَوقَهما جماعةٌ»[٥].

---

١. حكاه أبو الحسين و الشيخ الطوسيّ. المعتمَد، ج ١، ص ٢٤٩؛ العُدّة، ج ١، ص ٢٩٩.
قال إمام الحرمين: «من ركيك الكلام و غثّه تشبيب [كذا، و الظاهر: تشبّث] من ذكرناه باشتقاق الجمع و مصيرهم إلىٰ أنّ الواحد إذا جُمع إلىٰ مثله فقد تحقّق فيهما معنى الجمع؛ فإنّ الخلاف ليس في معنى لفظ الجمع المنتظم من الجيم و الميم و العين، و إنّما الخلاف في حمل الرجال علىٰ رجلين و المسلمين علىٰ مسلمين، فإن سمّىٰ مسمّ بعض هذه الألفاظ جمعاً فلا يُحكم بهذه اللغة التي استحدثها المتأخّرون علىٰ موضوع اللفظ». البرهان، ج ١، ص ١٢٥.
٢. الأنبياء (٢١): ٧٨.
٣. صٓ (٣٨): ٢٢.
٤. التحريم (٦٦): ٤.
استدلّ الجصّاص و الباقلّانيّ بهذه الآيات و غيرها، و قال الباقلّانيّ: «و قد تطلّبوا لكلّ شيء ممّا تلوناه تأويلاً يوجب حمل ذلك علىٰ ما زاد على الاثنين... فيقال لهم: جميع ما قلتموه في هذه الآيات من التخريج تعسّف و ترك لموجب الظاهر؛ لأنّ ظاهر الكلام أن لا ثالث مع كلّ اثنين ذُكرا في هذه الآيات، فإدخالكم في الظاهر ما لم يُذكر فيه مطّرح؛ لأنّه لا توقيف عن أهل اللغة علىٰ أنّ الاثنين لا يجري عليهما اسم الجمع حقيقة و إنّما يجري مجازاً فيلجئ توقيفهم علىٰ ذلك إلىٰ بطلان التأويلات التي تعسّفتموها، و لا حجّة للعقل تحيل إجراء اسم الجمع في أصل الوضع على الاثنين لجريانه علىٰ ما زاد عليهما، و إذا كان ذلك كذلك سقط ما قلتموه». راجع: أحكام القرآن للجصّاص، ج ٢، ص ١٠٣؛ التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٦.
٥. ورد الخبر بألفاظ متقاربة في عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ٦٦؛ معاني الأخبار،

⇔

و رابعُها: أنّ أحَدَنا يُخبِرُ عن نفسِه فيَقولُ: فَعَلتُ كذا، و إذا أرادَ أن يُخبِرَ عن نفسِه و آخَرَ معه يَقولُ: فَعَلنا كذا، كَما يَقولُ ذلكَ مع[1] الجماعةِ إذا شارَكَته[2]. ٢٣١

و الجوابُ عن الأوّلِ: أنّا لا نُنكِرُ أن يَكونَ أصلُ اشتقاقِ هذه اللفظةِ يَقتَضي ما ذَكروه، و لكِنَّه اختَصَّ بالعُرفِ بما ذَكرناه[3]. و لذلكَ نَظائرُ؛ لأنّ قولَهم: «دابّةٌ» اشتُقَّ مِن الدبيبِ[4] ثُمّ خُصَّ[5] بالعُرفِ ببعضِ ما يَدِبُّ، و قولَنا: «مَلائكةٌ» مُشتَقٌّ مِن الألوكةِ، و هي الرسالةُ، و اختَصَّ ببعضِ الرسُلِ، و أمثالُ ذلكَ لا تُحصىٰ.

و الجوابُ عمّا ذَكروه ثانياً: أنّه تَعالىٰ كَنّىٰ عن المُتحاكِمَينِ مُضافاً إلىٰ كِنايتِه عن الحاكمِ عليهما، فالمصدرُ قد يُضيفُه أهلُ اللغةِ إلَى الفاعلِ و المفعولِ جميعاً، و هذا مِن بَليغِ الفَصاحةِ[6].

↔ ص ٨٥؛ المصنَّف لابن أبي شيبة، ج ٢، ص ٤١٢، باب «في الجماعة كم هي؟»؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٣١٢؛ المسند لأبي يعلىٰ، ج ١٣، ص ١٨٩؛ المستدرك للحاكم، ج ٤، ص ٣٣٤؛ السنن الكبرىٰ للبيهقيّ، ج ٣، ص ٦٩. و انظر في تخريج الحديث: نيل الأوطار، ج ٢، ص ٢٣٨. و نصّ الخبر في عيون أخبار الرضا عليه السلام و معاني الأخبار هكذا: «الاثنان و ما فوقهما جماعة»، و في مسند أبي يعلى: «اثنان» منكراً؛ و لا يخفى الفرق بين الواو و الفاء و التعريف و التنكير في هذا البحث. و ورد الاستدلال في أحكام القرآن للجصّاص، ج ٢، ص ١٠٣.

١. في «س، ش، ص»: «في».

٢. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٢٧.

٣. و أجاب أبو الحسين بـ «أنّ قولنا: اسم الرجال موضوع للجمع، ليس يقتضي أنّه يفيد جمع شيء إلىٰ شيء فيلزم أن يقع ما حصل فيه هذا المعنىٰ، و إنّما يفيد أنّه موضوع للاجتماع ثلاثة فصاعداً، فلا يلزم أن يفيد اجتماع اثنين». المعتمَد، ج ١، ص ٢٤٩.

٤. «دبّ النمل و غيره من الحيوان، يدبّ، دبّاً و دبيباً: مشىٰ علىٰ هِينته». المحكم و المحيط الأعظم، ج ٩، ص ٢٧٩ (دبب).

٥. في المطبوع: «اختصّ».

٦. حكاه العلّامة عنه ثمّ قال: «و فيه نظر؛ فإنّا نمنع صحّة إضافته إلى الفاعل و المفعول دفعة، و إن ↔

و مَن أجابَ عن هذا الوجهِ بأنّ العبارةَ بالجَمعِ هاهُنا كانَت للتعظيمِ، كَما قالَ تَعالىٰ: ﴿إنّا نَحْنُ نَزَّلْنا الذِكْرَ وَ إنّا لَهُ لَحافِظُونَ﴾[١] غَلِطَ[٢]؛ لأنّ التعظيمَ علىٰ عادةِ أهلِ اللغةِ إنّما هو في إدخالِ المخاطِبِ النونَ في كلامِه، و ما جَرَت عادتُهم بأن يُخاطِبوا واحداً بِخطابِ الجَمعِ علىٰ سَبيلِ التعظيم؛ لأنّ المَلِكَ يَقولُ: فَعَلنا، و قُلنا، و لا يُقالُ له: قُلتم، و فَعَلتم، و لا يُكنّىٰ عنه بفَعَلوا[٣]. ٢٣٢

و مَن قالَ أيضاً: «إنّه أضافَ الحُكمَ إلىٰ سائرِ الأنبياءِ المُتقدِّمينَ لداودَ[٤] و سُلَيمانَ» مُبطِلٌ؛ لأنّه خِلافُ الظاهرِ، و لَم تَجرِ عادةٌ باستعمالِ مِثلِه، و هذا يَقتَضي جوازَ أن يَقولَ في اثنَينِ: قاموا، و يُضيفَ إليهما غيرَهما. و الذي سَبَقْنا إليه هو المُعوَّلُ عليه، دونَ غيرِه[٥].

فأمّا قولُه تَعالىٰ: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما﴾ ففيه تَصرُّفٌ مَليحٌ فَصيحٌ؛ لأنّا نَعلَمُ أنّ القَلبَ نفسَه لا يَصغىٰ و لا يَتعلّقُ بغَيرِه، و إنّما المُتعلِّقُ بغَيرِه ما يَحُلُّ فيه مِن دَواعٍ

⇐ صحّ إضافته إلىٰ كلّ واحد منهما منفرداً». نهاية الوصول، ج ٢، ص ١٧٢.

و قرّر أبو حيّان الجواب بشكل سليم عن الاعتراض فقال: «و الضمير في «لحكمهم» عائد على الحاكمين و المحكوم لهما و عليهما، و ليس المصدر هنا لا مضافاً إلىٰ فاعل و لا مفعول، و لا هو عامل في التقدير، فلا ينحلّ بحرف مصدريّ و الفعل». البحر المحيط، ج ٧، ص ٤٥٥.

١. الحجر (١٥): ٩.

قاله أبو هلال العسكريّ في الفروق اللغويّة، ص ١٦٢.

٢. في «س، ص»: «غالط».

٣. قال العلّامة بعد نقل استشكال السيّد: «و فيه نظر؛ فإنّ التعظيم باعتبار إقامة الواحد مقام الجميع، و هو غير مختصّ بالنون، و قد ورد: ﴿الّذينَ قالَ لَهُمُ النّاسُ﴾، ﴿الّذينَ يُقيمُونَ الصَّلاٰةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاٰةَ﴾ و غيرهما». نهاية الوصول، ج ٢، ص ١٧٢.

٤. في «ألف، س»: «كداود».

٥. و لم يذكر المصنّف الجواب عن الاستدلال بالآية الثانية، و قد أجاب غيره. راجع: العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ٣٠١؛ الإحكام لابن حزم، ج ٤، ص ٣٩٣.

و مَحبّاتٍ و إراداتٍ، فحَذَفَ ذِكرَ الحالِّ فيه، و أقامَ المَحلَّ مَقامَه، و جَمَعَ المَحلَّ الذي هو القَلبُ؛ لمّا كانَ[١] الحالُّ جَمعاً[٢]. و مِن عادتِهم ذلكَ؛ لقُربِ الحالِّ مِن مَحلِّه، و المَحلِّ مِن الحالِّ فيه[٣]. و يَجوزُ أن يَكونَ شاهداً له قولُه تَعالىٰ: ﴿وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾[٤] و ﴿جاءَ رَبُّكَ﴾[٥] لإقامةِ المُضافِ إليه مَقامَ المُضافِ. ٢٣٣

و الجوابُ عمّا ذَكروه ثالثاً: أنّ بيانَ النبيِّ عليه السلام إنّما يَجِبُ حَملُه علَى الأحكامِ، دونَ وضعِ اللغةِ؛ لأنّه عليه السلام لبيانِ أحكامِ الشرعِ[٦] بُعِثَ، لا للتوقيفِ علَى اللغاتِ[٧].

---

١. في «ش» و المطبوع: + «هو و».

٢. في نهاية الوصول (ج ٢، ص ١٧٤): «و لمّا خالفتا أمر الرسول صلّى اللّٰه عليه و آله بما يأمر وقع في قلبهما دواع مختلفة، و أفكار متباينة، فأطلق عليها اسم القلوب؛ لأنّ القلب لا يوصف بالصغو، بل يوصف به الميل».

و قال الشريف الرضيّ: «و إنّما قال سبحانه: ﴿قُلُوبُكُما﴾، و الخطاب مع امرأتين؛ لأنّ كلّ شيئين من شيئين تجوز العبارة عنهما بلفظ الجمع في عادة العرب؛ قال الراجز:

و مـهمهَين قُـذُفَين مـرْتين ظهراهما مثل ظهور الترسين

و قال اللّٰه سبحانه في موضع آخر: ﴿وَ السّارِقُ وَ السّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما﴾ و إنّما أراد سبحانه قطع يمين السارق و يمين السارقة. و ذلك مشهور في اللغة» . و أضاف ابن حزم: «كأنّ العرب عدّت الشيئين المخبر عنهما ثمّ أضافتهما إلى الشيئين اللذين هما منهما، فصارت أربعة، فصحّ الجمع». انظر: تلخيص البيان، ص ٣٣٦؛ الإحكام، ج ٤، ص ٣٩٢.

٣. في المطبوع: - «فيه».

٤. يوسف (١٢): ٨٢.

٥. الفجر (٨٩): ٢٢.

٦. في «ألف، ب، ج، ر، ص»: «الشريعة».

٧. كما أجاب أبو الحسين في المعتمَد، ج ١، ص ٢٤٨.

و أجاب ابن حزم عن الاستدلال بالحديث بـ«أنّه حديث لم يصحّ». الإحكام، ج ٤، ص ٣٩١.

و قد قيلَ: إنّ المُرادَ بذلك أنّ الاثنَين في حُكمِ صَلاةِ الجماعةِ، و فَضلُها كالجماعةِ[1].

و قيلَ: إنّه وَرَدَ في إباحةِ السفرِ للاثنَينِ، فإنّهما في ذلكَ كالجماعةِ[2]؛ لأنّه قد كانَ نَهىٰ عن أن يُسافِرَ الرجُلُ وحدَه[3].

و الجوابُ عمّا ذكروه رابعاً: أنّ القائلَ مِن أهلِ اللغةِ: «إنّ الإنسانَ يُخبِرُ عن نفسِه و آخَرَ معه بمِثلِ ما يُخبِرُ به عن الجماعةِ» هو الذي قالَ لنا:[4] إنّ الكِنايةَ عن الجماعةِ ٢٣٤ و الضميرَ و الخِطابَ بخِلافِ الواحدِ و التثنيةِ، و قد قالَ النحويّونَ: إنّه لا يُمكِنُ التثنيةُ في إخبارِ الرجُلِ عن نفسِه و عن واحدٍ[5] آخَرَ معه كَما يُمكِنُ التفرقةُ في المُواجِهِ و الغائبِ، و ما لا يُمكِنُ لا يَجوزُ استعمالُه.

و اللّٰهُ الموفِّقُ للصوابِ.

---

١. كما في الخبر المرويّ عن النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله أنّه «رأىٰ رجلاً يصلّي فقال: ألا رجل يتصدّق علىٰ هذا يصلّي معه؟ فقام رجل فصلّىٰ معه، فقال رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه و آله: هذان جماعة». مسند أحمد، ج ٥، ص ٢٥٤.

و الحمل لأبي الحسين في المعتمَد، ج ١، ص ٢٤٨.

٢. حكاه الشيخ الطوسيّ و الأُرمويّ و غيره من غير نسبة، انظر: العُدّة، ج ١، ص ٣٠٠؛ التحصيل من المحصول، ج ١، ص ٣٥٨.

و أورد ابن أبي شيبة الخبر في باب «في الجماعة كم هي؟» كما تقدّم. و ورد «اثنان فما فوقهما جماعة» كعنوان باب في أبواب صلاة الجماعة في صحيح البخاريّ، ج ١، ص ١٦٠؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٣١٢.

٣. مثل ما رواه أحمد و البخاريّ عن رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه و آله: «لو يعلم الناس من الوحدة ما أعلم ما سار راكب بليل وحده». مسند أحمد، ج ٢، ص ٦٠؛ صحيح البخاريّ، ج ٤، ص ١٧.

و لكن في بعض الأحاديث نهىٰ عن السفر للاثنين أيضاً، مثل ما أخرج مالك عن سعيد بن المسيِّب قال: قال رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه و آله: «الشيطان يهمّ بالواحد و الاثنين، فإذا كانوا ثلاثة لا يهمّ بهم». الموطّأ، ج ٢، ص ٩٧٨.

٤. في المطبوع: - «لنا».

٥. في المطبوع: - «واحد».

فَصلٌ
في بيانِ[1] قولِنا: إنّ العمومَ مخصوصٌ

اِعلَمْ أنّ معنىٰ قولِنا: «إنّ لفظَ العمومِ مخصوصٌ» أنّ المُتكلِّمَ به أرادَ بعضَ ما يَصلُحُ له هذا اللفظُ دونَ بعضٍ، لأنّه إذا أطلَقَ صَلَحَ لأشياءَ كَثيرةٍ علىٰ سَبيلِ العمومِ لها، فإذا دَلَّ الدليلُ علىٰ أنّه أرادَ بعضَ ما وُضِعَت هذه اللفظةُ لِأن تُستَعمَلَ فيه علىٰ سَبيلِ الصلاحِ قيلَ: «إنّ العمومَ مخصوصٌ»[2].

و مُخالِفونا في العمومِ يَذهَبونَ إلىٰ أنّ معنىٰ قولِهم: «إنّ العمومَ مخصوصٌ» أنّ

---

١. في «س، ش، ص»: «معنى».

٢. قال الباقلّانيّ ما ملخّصه: «فإن قال قائل: فهل يجوز علىٰ هذا الأصل القول بأنّ العموم مخصوص؟ يُقال له: لا يصحّ ذلك علىٰ قول أصحاب الخصوص و لا علىٰ قول أهل الوقف و لا علىٰ قول مثبتي العموم، فيجب إذا كان ذلك كذلك أن يكون وصفه بأنّه خاصّ و خصوص مجازاً و اتّساعاً و علىٰ وجه التشبيه بالقول الذي وُضع في الأصل لذلك القدر و البعض الذي أُريد به دون غيره.

فإن قيل: فما الذي يجب أن يُحمل عليه قولهم: «عموم مخصوص»؟ قلنا: الواجب أن يُقال: إنّ المراد أنّه عامّ من وجهة اللفظ و أصل الوضع، و خاصّ في المراد إذا قُصد به بعض ما وُضع له».
التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١١ ـ ١٢.

و مثله قال القاضي عبد الجبّار في المغني (ج ١٧، ص ٢٥) و قال في نهاية كلامه: «و إنّما قصدنا بهذا الباب إلىٰ أن يُعرف الغرض بهذه اللفظة، لا لأنّ فيما أوردناه شبهة أو خلافاً [كذا]».

٢٣٥ المُتكلِّمَ به أرادَ بعضَ ما وُضِعَ اللفظُ لتَناوُلِه وجوباً لا صَلاحاً[١]، و قد بيّنّا بُطلانَ ذلك.

و قد يُقالُ على هذا الوجهِ: إنّ فُلاناً خَصَّ العمومَ، بمعنى أنّه عُلِمَ مِن حالِه ذلك بالدليلِ. و قد يُقالُ أيضاً: خَصَّه، إذا اعتَقَدَ فيه ذلك، و إن كانَ اعتقادُه باطلاً.[٢] و يُقالُ أيضاً: خَصَّه، بمعنى وَصَفَه[٣]. و يُقالُ: إنّ اللهَ تَعالى أو غيرَه خَصَّ العمومَ، بمعنى أنّه أقامَ الدلالةَ على ذلك.

[الفَرقُ بَينَ التخصيصِ والنَّسخِ]

و أمّا الفَرقُ بين التخصيصِ و النَّسخِ فرُبَّما اشتَبَها على غيرِ المُحصِّلِ[٤]؛ فإنّهما

١. قال الشيخ الطوسيّ: «معنى قولنا: «العموم مخصوص» هو أنّه مستعمل في بعض ما وُضع له دون بعض، و ذلك مجاز؛ لأنّ حقيقة المجاز؛ ثابتة فيه، و شُبّه ذلك بالمخصوص و الذي وضع في الأصل للخصوص، لأنّا قد دللنا على أنّ للعموم صيغة و أنّ حقيقتها الاستغراق». العُدّة، ج ١، ص ٣٠٢.

٢. في العُدّة: «و إن لم يكن اعتقاده علماً»، ج ١، ص ٣٠٢.

٣. في التقريب و الإرشاد (ج ٣، ص ١٣): « قد يُقال: إنّ فلاناً يخصّ العموم، إذا علم أنّ القول الموضوع لاستغراق الجنس مراد به البعض، فيوصف علمه بذلك بأنّه تخصيص للعموم. و قد يوصف بذلك أيضاً إذا اعتقد كون اللفظ المبنيّ للعموم مخصوصاً و ظنّ ذلك، و إن لم يكن الأمر على ما ظنّه. و قد يقال: فلان قد خصّ العموم، إذا أخبر عن كونه مخصوصاً و إن لم يكن الأمر على ما أخبر به، فيوصف علم العالم بكون العموم مخصوصاً و ظنّه لذلك و خبره عنه بأنّه تخصيص للعموم».

و انظر: نهاية الوصول، ج ٢، ص ٢٠٦.

و في المطبوع: – «و يقال أيضاً: خصّه، بمعنى وصفه».

٤. قال ابن السمعانيّ: «و قد اشتبه الفرق تحقيقاً بين النسخ و التخصيص على كثير من الفقهاء». قواطع الأدلّة، ج ١، ص ٤٥٨.

و قال أبو الحسين: «فأمّا التخصيص فقد يُستعمل على موجب اللغة، و على موجب العرف. و استعماله على موجب اللغة يفيد إخراج بعض ما تناوله الخطاب؛ فعلاً كان المخرج أو فاعلاً

⇔

يَفتَرِقانِ في حَدِّهما و أحكامِهما؛ لأنّ حَدَّ التخصيصِ هو ما بيّنّاه مِن أنّ المخاطِبَ بالكلمةِ أرادَ بعضَ ما تَصلُحُ له دونَ بعضٍ، و أمّا حَدُّ النسخِ فهو ما دَلَّ علىٰ أنّ مِثلَ الحُكمِ الثابتِ بالخِطابِ زائلٌ في المُستَقبَلِ، علىٰ وجهٍ لَولاه لَكانَ ثابتاً مع تَراخيه عنه[1]. فاختلافُ حَدَّيهما يوجِبُ اختلافَ معنَيَيهما.

و من حَقِّ التخصيصِ أن لا يَصِحَّ[2] إلّا فيما يَتناوَلُه اللفظُ، و النسخُ قد يَصِحُّ فيما ٢٣٦
عُلِمَ بالدليلِ[3] أنّه مُرادٌ، و إن لَم يَتناوَلْه اللفظُ.

و أيضاً: فإنّ النسخَ يَقتَضي أنّ المُخاطِبَ أرادَ في حالِ الخِطابِ الفعلَ المنسوخَ، و إنّما تَغيَّرَت حالُه في المُستَقبَلِ، و التخصيصُ يَقتَضي فيما يَتناوَلُه أن لا يَكونَ مُراداً في حالِ الخِطابِ.

⟺ أو زماناً، علىٰ ما سيجيء بيانه، و علىٰ هذا يكون النسخ داخلاً تحت التخصيص؛ لأنّ النسخ هو إخراج لبعض ما تناوله الخطاب أيضاً. و أمّا التخصيص في العرف فإنّه لا يفارق علىٰ موجب مذهب أصحابنا إلّا بالمقارنة و التراخي». المعتمَد، ج ١، ص ٢٥١.

و قال العلّامة الحلّيّ: «و اعلم أنّ النسخ في الحقيقة راجع إلىٰ نوع تخصيص؛ لأنّه رفع الحكم بعد ثبوته في زمان آخر، فكان تخصيصاً للحكم بزمان معيّن بطريق خاصّ، فيكون الفرق بينهما فرق ما بين العامّ و الخاصّ.

و قد ذهب قوم إلىٰ أنّ التخصيص ليس جنساً للنسخ، و اعتبروا في التخصيص أُموراً لفظيّة أخرجوه بها عن كونه جنساً»، ثمّ حكىٰ ما أشار إليه السيّد المرتضىٰ و غيره. انظر: نهاية الوصول، ج ٢، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

١. سيأتي البحث عن حدّ النسخ في الباب السادس من الكتاب، ج ١، ص ٤١٤، و المصنّف تبع الباقلّانيّ في حدّ النسخ و التخصيص و التفريق بينهما. انظر: التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٧٦ ـ ٨٢.

٢. في «ب، ج، ر، س، ص»: «يصلح».

٣. «بالدليل من الأفعال أو التقرير، أو قرائن الأحوال، أو الدليل العقليّ». العِقد المنظوم، ج ٢، ص ٨٥.

و أيضاً: فإنّ التخصيصَ لا يَدخُلُ إلّا علىٰ جُملةٍ، و النسخَ يَدخُلُ علَى العَينِ الواحدةِ[١].

و أيضاً: فإنّ التخصيصَ في الشريعةِ يَقَعُ بأشياءَ لا يَقَعُ النسخُ بها، و النسخَ يَقَعُ بأشياءَ لا يَقَعُ التخصيصُ بها؛ فالأوّلُ القياسُ و أخبارُ الآحادِ عندَ مَن ذَهَبَ إلَى العبادةِ بِهما، و الثاني نَسخُ شَريعةٍ بأُخرىٰ و فعلٍ بفعلٍ و إن كانَ التخصيصُ لا يَصِحُّ[٢] في ذلكَ.

---

١. قال الزركشيّ: «و منهم من عبّر عنه بأنّ التخصيص لا يدخل في الأمر بمأمور واحد و النسخ يدخل فيه». البحر المحيط، ج ٢، ص ٣٩٥.

٢. في «ألف»: «لا يصلح».

فَصلٌ ٢٣٧

في أنّ اللهَ تَعالىٰ يَجوزُ أن يُخاطِبَ بالعمومِ و يُريدَ به الخصوصَ

اِعلَمْ أنّه لا شُبهةَ في ذلكَ علىٰ مَذهبِنا في العمومِ[1]؛ لأنّا نَذهَبُ إلىٰ أنّ ألفاظَ العمومِ حقيقةٌ في العمومِ و الخصوصِ معاً، فمَن أرادَ كُلَّ واحدٍ مِن الأمرَينِ بها فما خَرَجَ عن الحقيقةِ إلَى المَجازِ.

و علىٰ مَذهبِ مَن خالَفَنا و قالَ: إنّ هذه الألفاظَ موضوعةٌ للاستغراقِ دونَ غيرِه، و إنّها إذا استُعمِلَت في الخصوصِ كانَت مَجازاً[2]، فكلامٌ واضحٌ؛ لأنّ اللهَ تَعالىٰ قد يَجوزُ أن يُخاطِبَ بالمَجازِ كما يُخاطِبُ بالحقيقةِ، و في القُرآنِ مِن ضروبِ المَجازِ ما لا يُحصىٰ[3].

و أكثَرُ ألفاظِ القُرآنِ التي ظاهرُها العمومُ قد أُريدَ بها الخصوصُ.

غيرَ أنّه لا بُدَّ في الخِطابِ بالمَجازِ مِن وجهٍ في المَصلَحةِ زائدٍ علىٰ وجهِها في الخِطابِ علىٰ جهةِ الحقيقةِ[4]، و يُمكِنُ أن يَكونَ الوجهُ في ذلكَ التعريضَ لزيادةِ ٢٣٨

---

١. «حُكي أنّ قوماً منعوا من ذلك في الخبر دون الأمر». المعتمَد، ج ١، ص ٢٥٥.

٢. و إليه ذهب الشيخ الطوسيّ في العُدّة، ج ١، ص ٣٠٤.

٣. وقوع المجاز في القرآن قول الجمهور، و خالف فيه غير واحد. انظر: البحر المحيط، ج ١، ص ٥٣٩.

٤. في المصادر زيادة: «خلافاً لمن قال: يجوز أن يتساوى الحقيقة و المجاز من جميع الوجوه عند الحكيم ثمّ يعدل عن الحقيقة». البحر المحيط، ج ١، ص ٥٤٣.

الثوابِ؛ لأنّ النظرَ في ذلكَ و التأمُّلَ له يَشُقُّ، و يُستَحَقُّ به زيادةُ الثوابِ، كَما نَقولُه في حُسنِ الخِطابِ بالمُتشابِهِ. و يَجوزُ أن يُعلَمَ أنّه يؤمِنُ عندَ ذلكَ و يُطيعُ مَن لَولاه لَم يُطِعْ.

و لا يَجوزُ أن تَتساوَى الحقيقةُ و المَجازُ عندَ الحكيمِ في جميعِ الوجوهِ، و يَكونَ مُخيَّراً في الخِطابِ بأيِّهما شاءَ، علىٰ ما ظَنَّه بعضُ مَن تَكلَّمَ في هذا البابِ؛ لأنّ الخِطابَ بالمَجازِ عدولٌ عن الحقيقةِ الموضوعةِ، و تَعدٍّ إلىٰ ما لَم يوضَعْ، و ذلكَ لا يَكونُ إلّا لغرضٍ زائدٍ.

و رُبَّما يكونُ الكلامُ علىٰ وجهِ المَجازِ أفصَحَ و أبلَغَ و أخصَرَ، فهذا وجهٌ يَجوزُ أن يَكونَ مقصوداً.

فَصلٌ
في هَل العمومُ إذا خُصَّ يَكونُ مَجازاً أم لا؟

اِعلَمْ أنّ هذا الفَرعَ لا يَتِمُّ علىٰ مَذهبِنا، و إنّما هو تفريعٌ علىٰ أنّ للعمومِ صيغةً مُستَغرِقةً متَى استُعمِلَت في غيرِه كانَت مَجازاً، و قد يَجوزُ أن نَتكلَّمَ[1] علىٰ هـذا الفَرعِ و نُبيِّنَ[2] الصحيحَ فيه مِن غيرِه، و قد ذَهَبنا إلىٰ أنّ عُرفَ الشرعِ قد اقتَضىٰ حَملَ هذه الألفاظِ علَى العمومِ و الاستغراقِ. ٢٣٩

و القائلونَ بذلكَ اختَلَفوا علىٰ خمسةِ أقوالٍ[3]:

أوّلُها: قولُ مَن ذَهَبَ إلىٰ أنّه يَكونُ مَجازاً بأيِّ دليلٍ خُصَّ[4].

---

١. في المطبوع: «يتكلّم».

٢. في المطبوع: «يبيّن».

٣. الأقوال ذكرها المصنّف كما في المعتمَد (ج ١، ص ٢٨٢) و فيه زيادة: «و قاضي القضاة يقول: يكون مجازاً إلّا أن يكون مخصّصه شرطاً أو تقييداً بصفة، و جعله مجازاً بالاستثناء».
و للتعرّف علىٰ مزيد من الأقوال و أصحابها راجع: البحر المحيط، ج ٢، ص ٤٠٨. و لمعرفة أقوال النحاة و اللغويّين راجع: ارتشاف الضرب، ج ٣، ص ١٥٠٠.

٤. نُسب إلىٰ كثير من المتكلّمين منهم الجبّائيّ و ابنه و كثير من الفقهاء من أصحاب مالك و الشافعيّ و أبي حنيفة و المعتزلة و الأشاعرة، و إليه ذهب عيسى بن أبان، و اختاره الشيخ الطوسيّ. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٦٦؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٥٣٣؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ٣٠٧؛ الواضح، ج ٣، ص ٣٦٥.

و ثانيها: قولُ مَن نَفىٰ كَونَه مَجازاً بأيِّ دليلٍ خُصَّ[١].

و ثالثُها: قولُ مَن ذَهَبَ إلىٰ أنّه مَجازٌ إلّا أن يُخَصَّ بدَليلٍ لفظيٍّ مُنفَصِلٍ عنه أو مُتَّصِلٍ[٢].

و رابعُها: قولُ مَن يَجعَلُه مَجازاً، إلّا أن يُخَصَّ بلفظٍ مُتّصِلٍ[٣].

و خامسُها: قولُ مَن يَقولُ: إنّه مَجازٌ، إلّا أن يُخَصَّ بشَرطٍ أو استثناءٍ[٤].

و لَيسَ يَمتَنِعُ أن يَكونَ اللفظُ إذا دَخَلَه التخصيصُ بالاستثناءِ غيرَ مَجازٍ، ٢٤٠
علىٰ تسليم أنّ لفظَ العمومِ مُستَغرِقٌ وجوباً لا صَلاحاً، لأنّ اللفظَ إذا تَعقَّبَه[٥] غيرُه تَغيَّرَت حالُه في صورتِه، و لَيسَ يَجري مَجرَى المُخصِّصاتِ المُنفَصِلةِ مِن دليلٍ

---

١. منسوب إلىٰ مالك و الشافعيّ و أحمد و الجصّاص و كثير من الفقهاء و أصحاب الشافعيّ و الحنابلة. و قال الباقلّانيّ: «و يجب أن يشترط هؤلاء في أنّه حقيقة فيما بقي أن يكون الباقي أقلّ الجمع. فأمّا إن بقي منه الواحد و الاثنان فإنّه يصير مجازاً لا محالة؛ لأنّه اسم جمع، و الواحد و الاثنان ليسا بجمع». راجع: الفصول، ج ١، ص ٢٥٠؛ التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٦٧؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٥٣٣؛ الواضح، ج ٣، ص ٣٦٥؛ الإحكام للآمديّ، ج ٢، ص ٢٢٧؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٤٠٨.

٢. نُسب إلىٰ جماعة من أصحاب أبي حنيفة، و حكاه الآمديّ من غير نسبة. راجع: قواطع الأدلّة، ج ١، ص ١٧٥؛ الإحكام للآمديّ، ج ٢، ص ٢٢٧.

٣. نُسب إلىٰ أكثر الحنفيّة و الكرخيّ، و اختاره القاضي الباقلّانيّ و أبو الحسين. انظر: الفصول، ج ١، ص ٢٤٥؛ التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٦٧؛ المجزي، ج ١، ص ١٩٠؛ المعتمَد، ج ١، ص ٢٨٣؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٤٠٩.
و في «ب، ج، ف» و المطبوع: «بقول منفصل».

٤. نسبه غير واحد إلى الباقلّانيّ، و عبارته هكذا: «الذي نختاره أنّه يصير مجازاً إذا خُصّ بالأدلّة المنفصلة، دون الاستثناء المتّصل به و ما جرىٰ مجراه من الألفاظ». انظر: التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٦٧؛ التلخيص، ج ٢، ص ٤٢؛ الإحكام للآمديّ، ج ٢، ص ٢٢٧؛ نهاية الوصول، ج ٢، ص ٢١٦.

٥. في «ب، ش»: «تعقّب».

عقليّ[١] أو غيره؛ ألا ترىٰ أنّ أكثرَ الكلامِ مُركَّبٌ ممّا إذا فَصَلنا بعضَه مِن بعضٍ أفادَ ما لا يُفيدُه المُركَّبُ؟ نَحوُ قولِنا: «سَما» و «رَمىٰ» و «جَرىٰ»؛ لأنّ سَما يُفيدُ العُلوَّ و رَمىٰ يُفيدُ الرميَ المخصوصَ و جَرىٰ يُفيدُ الرَّكضَ، و مع التركيبِ و الزيادةِ يُفيدُ فائدةً أُخرىٰ، و لا يَقولُ أحَدٌ: إنّ ذلكَ مَجازٌ في حالِ تركيبِه مِن حَيثُ وُجِدَ اللفظُ الذي يُفيدُ إذا انفَرَدَ فائدةً لا يُفيدُ مع التركيبِ تلكَ الفائدةَ[٢]. و كذلكَ الاستثناءُ قد غَيَّرَ حُكمَ الجُملةِ في صورتِها، فلا يَجِبُ أن تَكونَ معه مَجازاً، و إن كانَت مَجازاً إذا تَغيَّرَ حُكمُها بدَليلٍ مُنفصِلٍ؛ لأنّ الدليلَ المُنفَصِلَ ما أثَّرَ في الصورةِ، و إنّما أثَّرَ في المعنىٰ[٣]. ٢٤١

و لا يَجري ذلكَ ـ علىٰ ما ظَنَّه بعضُهم ـ مَجرىٰ قولِ القائلِ: «و اسأَلِ القَريةَ، و إنّما أرَدتُ أهلَها»؛ لأنّ قولَه: «و[٤] أُريدُ أهلَها» دليلٌ كالمُنفَصِلِ لَم يُغيِّرْ صورةَ الكلامِ و صيغتَه، و ذلكَ جارٍ مَجرىٰ قولِه عَقيبَ قولِه[٥]: «و اسأَلِ القَريةَ»: «و إنّما أرَدتُ المَجازَ» في أنّ الصيغةَ غيرُ مُتغيِّرةٍ به.

و إن لَم يَكُن هذا علىٰ ما ذَكرناه، لَزِمَ عليه أن يَكونَ الكلامُ كُلُّه مَجازاً، و أن تَكونَ الأمثلةُ التي أورَدناها مَجازاً، و هذا حَدٌّ لا يَبلُغُه مُتأمِّلٌ.

---

١. في «ب، ش»: ـ «عقليّ».
٢. استشكل الشيخ الطوسيّ علىٰ هذا الاستدلال. راجع: العُدّة، ج ١، ص ٣٠٨.
٣. الاستدلال للباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٧٠.
٤. في المطبوع: ـ «و».
٥. في المطبوع: ـ «عقيب قوله».

٢٤٢
فَصلٌ
فيما يَصيرُ به العامُّ خاصّاً

اِعلَمْ أنّ اللفظَ الموضوعَ لِأن يُستَعمَلَ في الاستغراقِ و فيما دونَه إنّما يَصيرُ خاصّاً و عبارةً عن البعضِ دونَ الكُلِّ بقَصدِ[١] المُخاطِبِ به، و كذلكَ متىٰ كانَ عامّاً و مُتناوِلاً للكُلِّ إنّما يَصيرُ كذلكَ لكَونِ فاعلِه مُريداً لذلكَ و قاصداً إليه، فإذا قُلنا: إنّ الدليلَ إمّا العقليَّ أو السمعيَّ خَصَّصَ اللفظَ، فالمُرادُ أنّه دَلَّ علىٰ كَونِه مخصوصاً، و علىٰ أنّ المُخاطِبَ به قَصَدَ إلَى التخصيصِ، فالدليلُ دالٌّ علَى القَصدِ الذي هو المؤثِّرُ في الحقيقةِ[٢].

و كَيفَ يَجوزُ أن تَكونَ الأدلّةُ هي المؤثِّرةَ في تخصيصِ العامِّ، و قد تَتقدَّمُ و تَكونُ مِن فعلِ غيرِ المُخاطِبِ؟ و إنّما يؤثِّرُ في كلامِه فيَقَعُ علىٰ وجهٍ دونَ آخَرَ ما كانَ مِن جهتِه.

٢٤٣ و قد يُتجوَّزُ فيُقالُ في الدليلِ: إنّه مُخصِّصٌ، و المعنىٰ أنّه دالٌّ[٣] علَى التخصيصِ[٤]، و رُبَّما اشتَبَه ذلكَ علىٰ مَن لا يَتأمَّلُه[٥].

---

١. في «ب، ج، ر»: «لقصد».

٢. وفاقاً للقاضي عبد الجبّار و أبي الحسين. راجع: المغني، ج ١٧، ص ٢٧؛ المعتمَد، ج ١، ص ٢٥٦.

٣. في المطبوع: «دلّ ذلك».

٤. في «ر، ش»: «المخصّص».

٥. لمعرفة الخلاف راجع: البحر المحيط، ج ٢، ص ٤٢٠.

فصلٌ[1]

[في] ذِكرِ جُمَلِ الأدلّةِ التي يُعلَمُ بها خصوصُ العمومِ[2]

اِعلَمْ أنّ الأدلّةَ الدالّةَ علَى التخصيصِ علىٰ ضربَينِ: مُتَّصِلٍ بالكلامِ، و مُنفَصِلٍ عنه.

و المُتَّصِلُ قد يَكونُ استثناءً، أو تقييداً بصِفةٍ. و قد ألحَقَ قومٌ بذلكَ الشرطَ[3]، و هذا غَلَطٌ؛ لأنّ الشرطَ لا يؤثِّرُ في زيادةٍ و لا نُقصانٍ ـ علىٰ ما كُنّا قَدَّمناه ـ و لا يَجري مَجرَى الاستثناءِ و التقييدِ بصِفةٍ[4].

فأمّا المُخصِّصُ المُنفَصِلُ فقَد يَكونُ دليلاً عقليّاً، و قد يَكونُ سَمعيّاً. فالسمعيُّ يَنقَسِمُ إلىٰ ما يوجِبُ العِلمَ، و إلىٰ ما يوجِبُ الظنَّ كالقياسِ و أخبارِ الآحادِ[5]. ٢٤٤

و لَيسَ يَخرُجُ عن هذه الجُملةِ شَيءٌ مِن المُخصِّصاتِ، و تفصيلُ هذه الجُملةِ يأتي بإذنِ اللّٰهِ تَعالىٰ و عَونِه[6].

---

١. هكذا في «ص»، و في سائر النسخ و المطبوع: «باب».

٢. في «ألف»: «التي خصّص بها العموم».

٣. قال الزركشيّ في المخصّص المتّصل: «قسّمه الجمهور إلىٰ أربعة: الاستثناء و الشرط و الصفة و الغاية». البحر المحيط، ج ٢، ص ٤٢٠.

٤. سيأتي البحث عن الشرط و الغاية في الذريعة، ج ١، ص ٥٠٦.

٥. و في المعتمَد (ج ١، ص ٢٥٧): «السمعيّ ضربان: دلالة و أمارة، فالدلالة هي الكتاب و السنّة المقطوع بها و الإجماع المقطوع به، و الأمارة خبر واحد و قياس».

٦. في المطبوع: «مشيّته».

فَصلٌ
في تخصيصِ العمومِ بالاستثناءِ و أحكامِه

اِعلَمْ أنّ الاستثناءَ لا يؤثِّرُ في المُستَثنىٰ منه حتّىٰ يَتَّصِلَ به و لا يَكونَ مُنقَطِعاً عنه، و ذلكَ ممّا لا خِلافَ فيه بَينَ المُتكلِّمينَ و الفقهاءِ، و قد حُكيَ عن ابنِ عبّاسٍ رَحِمَه اللّهُ خِلافٌ فيه[1].

و الذي يَدُلُّ علىٰ ذلكَ أنّ كُلَّ مؤثِّرٍ في الكلامِ لا بُدَّ مِن اتّصالِه بما يؤثِّرُ فيه، كالشرطِ و التقييدِ بصِفةٍ، فالاستثناءُ كذلكَ. يُبيِّنُ ما ذَكرناه أنّا لَو سَمِعنا قائلاً يَقولُ

---

١. رواه عنه مجاهد بلفظ «إذا حلف الرجل علىٰ يمين فله أن يستثني و لو إلىٰ سنة» و ألفاظٍ أُخر. راجع: جامع البيان، ج ١٥، ص ٢٨٥؛ المستدرك، ج ٤، ص ٣٠٣؛ السنن الكبرىٰ، ج ١٠، ص ٤٨. و انظر في تخريجه: تخريج الأحاديث و الآثار، ج ٢، ص ٣٠٣.

و قد استبعد صحّة هذه النسبة الشيخ الطوسيّ و الجوينيّ و غيرهما، و قال الباقلّانيّ: «و يجب تأوّل ما روي عنه من ذلك علىٰ وجه يوافق ما عليه أهل اللغة، مع أنّ الرواية عنه لم تقم بها حجّة». انظر: التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٢٨؛ العُدّة، ج ١، ص ٣١٤؛ البرهان، ج ١، ص ١٤٠.

و قال الزركشيّ: «اختُلف عنه؛ فقيل: إلىٰ شهر، و قيل: إلىٰ سنة، و قيل: أبداً». البحر المحيط، ج ٢، ص ٤٢٩.

و قال الآمديّ: «و ذهب بعض أصحاب مالك إلىٰ جواز تأخير الاستثناء لفظاً لكن مع إضمار الاستثناء متّصلاً بالمستثنىٰ منه، و يكون المتكلّم به مديناً فيما بينه و بين الله تعالى، و لعلّه مذهب ابن عبّاس». الإحكام، ج ٢، ص ٢٨٩.

بَعدَ تَطاوُلِ سُكوتِه: «إلّا واحداً»، لَعَدَدناه عابِثاً هاذياً، كَما نَعُدُّه كذلكَ إذا اشتَرَطَ أو قَيَّدَ بَعدَ انقضاءِ الكلامِ و تَراخيه بمُدّةٍ طويلةٍ[1].

و أيضاً لَو جازَ ما ذَكروه لَم يَكُن أَحَدُنا[2] حانِثاً في يَمينِه؛ لأنّه يَستَثني فيما بَعدَ زمانٍ فتَخرُجُ يَمينُه مِن أن تَكونَ مُنعَقِدةً[3]. ٢٤٥

و يَجِبُ علىٰ هذا القولِ أن لا يوثَقَ بوَعدٍ و لا وَعيدٍ، و لا يَستَقِرَّ أيضاً حُكمُ العقودِ و لا الإيقاعاتِ مِن طلاقٍ و غيرِه[4].

فأمّا طولُ الكلامِ فغَيرُ مانعٍ مِن تأثيرِ الاستثناءِ فيه؛ لأنّه مع طولِه مُتَّصِلٌ غيرُ مُنقَطِعٍ، و كذلكَ[5] يَنقَطِعُ الكلامُ بانقطاعِ النفَسِ و ما يَجري مَجراه، و لا يُخرِجُه مِن أن يَكونَ مُتَّصِلاً.

و قد بيّنّا أنّ الاستثناءَ يُخرِجُ مِن الكلامِ ما لَولاه لَصَحَّ دخولُه، و ذَكرنا الخِلافَ فيه، و دَلَّلنا علَى الصحيحِ منه.

[الاستثناءُ المُنقَطِعُ]

فأمّا استثناءُ الشيءِ مِن غيرِ جنسِه، فالأَولىٰ أن يَكونَ مَجازاً و[6] معدولاً به عن الأصلِ[7]؛ لأنّ مِن حَقِّ الاستثناءِ أن يُخرِجَ مِن الكلامِ ما يَتناوَلُه اللفظُ دونَ المعنىٰ،

---

١. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٧٣.
٢. في «س، ش، ص»: «أحد».
٣. قواطع الأدلّة، ج ١، ص ٢١١.
٤. البرهان، ج ١، ص ١٣٩.
٥. في «ب، ج» و المطبوع: «لذلك».
٦. في «ألف، ر»: «أو».
٧. كما هو اختيار أبي الحسين و الشيخ الطوسيّ في المعتمَد، ج ١، ص ٢٦٢؛ العُدّة، ج ١، ص ٣١٧.
و خالف فيه الباقلّانيّ فذهب إلىٰ أنّه استثناء على الحقيقة في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٣٩.
و حكى الآمديّ بطلان الاستثناء من غير الجنس عن الأكثرين في الإحكام، ج ٢، ص ٢٩١.
للمزيد راجع: البحر المحيط، ج ٢، ص ٤٢٣.

فإذا أخرَجَ ما لا يَتناوَلُه اللفظُ فيَجِبُ أن يَكونَ مَجازاً، كاستثناءِ الدرهَم مِن الدنانيرِ، و قولِ الشاعرِ:

٢٤٦ و ما بالربْعِ مِن أحَدِ إلّا الأَواريَّ[١].

و إنّما جازَ استثناءُ الدرهَمِ مِن الدنانيرِ علَى المعنىٰ لا علَى اللفظِ؛ لأنّه لمّا كانَ الغرضُ بالإقرارِ إثباتَ المالِ، و كانَ الدنانيرُ كالدراهِمِ في أنّها مالٌ، جازَ استثناؤها منها[٢].

و الشاعرُ أرادَ: ما بالربعِ مِن حالٍّ و لا ثاوٍ به، فاستَثنَى الأَواريَّ علىٰ هذا المعنىٰ.

فأمّا قولُ اللّهِ تَعالىٰ: ﴿فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّا إِبْلِيسَ﴾[٣]، فإنّما جازَ استثناؤه مِن المَلائكةِ و إن لَم يَكُن منهم مِن حَيثُ كان مأموراً بالسجودِ كَما أُمِروا به، فكأنّه تَعالىٰ قالَ: فَسَجَد المأمورونَ بالسجودِ إلّا إبليسَ.[٤]

---

١. من بيتين من قصيدة النابغة الذبياني المشهورة، و تمام البيتين هكذا:

وقفت فيها أُصيلاناً أسائلها عيّت جواباً، و ما بالربع من أحد
إلّا الأَواريّ لأياً ما أُبيّنها و النؤي كالحوض بالمظلومة الجلد

قال البغداديّ في شرحه ما ملخّصه: الربع المنزل في الربيع ثمّ كثر حتّىٰ قيل: كلّ منزل ربع، و الأواريّ جمع آريّ، و الآريّ محبس الدابة. راجع: ديوان النابغة، ص ٢٥؛ الكتاب، ج ٢، ص ٣٢١؛ خزانة الأدب، ج ٤، ص ٥.

٢. قال ابن حزم: «فإنّما مرجعه إلى القيمة؛ فإن كان ذلك في البيع فقد وجب أنّه باعه بدينار إلّا ما قابل صرف الدرهم من الدينار و هذه بيعة أو ثمن مجهول و كلاهما حرام في البيوع، و هو جائز في الإقرار لأنّه أقرّ له بدينار و ذكر أنّ له عنده درهماً فخرج الدرهم أو قيمته ممّا أقرّ به». الإحكام، ج ٤، ص ٤١١. و انظر: قواطع الأدلّة، ج ١، ص ٢١٣.

٣. الحجر (١٥): ٣٠ ـ ٣١.

٤. «كذا ذكره القاضي»؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ٢٨٢. و حكاه الباقلّانيّ عن قوم من غير تسميتهم في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٣٧. و اختاره ابو الحسين في المعتمَد، ج ١، ص ٢٦٢.

فأمّا قولُه تَعالىٰ: ﴿وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إلّا خَطَأً﴾[١]، فالتأويلُ ٢٤٧
المعروفُ أنّ «إلّا» هاهُنا لَيسَت استثناءً، و إنّما هي بمعنىٰ «لكِن»، فكأنّه تَعالىٰ قالَ: لكِن مَن قَتَلَه خَطأً فحُكمُه كَذا و كَذا.[٢]

و قد ذَكَر أبو هاشم علىٰ مَذهبِه وجهاً قريباً؛ و هو أنّ المُرادَ أنّ مع كَونِه مؤمِناً يَقَعُ منه الخَطأُ، و لا يَقَعُ منه العَمدُ.

و يُمكِنُ وجهٌ آخَر؛ و هو أنّه لَيسَ له أن يَقتُلَ مَن يَعلَمُه مؤمِناً أو يَظُنُّه كذلكَ إلّا خَطأً؛ بأن لا يَحصُلَ له أمارةُ ظَنّ و لا[٣] طريقةُ عِلمٍ. و قد جَوَّزَ الفقهاءُ ذلكَ فيمن يَختَلِطُ بالكُفّارِ مِن المؤمنينَ إذا لَم يَتميَّزْ[٤].

[استثناءُ الأكثرِ]

و اختَلَفوا في استثناءِ الأكثَرِ ممّا يَتناوَلُه المستثنىٰ منه، فمَنَعَ منه قومٌ، و الأكثَرُ يُجوِّزونَه[٥].

---

١. النساء (٤): ٩٢.

٢. ذهب إليه الجصّاص في هذه الآية و التي قبلها في الفصول، ج ١، ص ٢٧٢. قال الشيخ الطوسيّ: «قد قيل فيه: إنّ المؤمن لا يقتله إلّا خطأً، لأنّه لو قتله متعمّداً لم يكن مؤمناً؛ لأنّ الفسق يُخرج من إطلاق اسم الإيمان عليه و من قال: الفسق لا يُخرج من الإيمان، قال: قوله: ﴿إلّا خَطَأً﴾ معناه بمعنىٰ لكنّه إن قتل خطأً كان حكمه كذا و كذا». العُدّة، ج ١، ص ٣١٨.

٣. في «ب، ج»: «أو» بدل «و لا».

٤. في المحصول (ج ٣، ص ٣٥) [و يمكن أن] يقال: و ما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلّا إذا أخطأ فغلب على ظنّه أنّه ليس من المؤمنين إمّا بأن يختلط بالكفار فيظنّ الرجل أنه منهم».

٥. حكي المنع عن ابن درستويه و ابن جني و جمهور المالكيين و الحنابلة و البصريين من النحاة و اختاره الباقلّانيّ.

و الجواز محكيّ عن الإمامية و أهل الظاهر و جمهور الشافعيين و أكثر المتكلّمين و الأشاعرة و ⟷

و الذي يَدُلُّ علىٰ جواز ذلكَ أنّ استثناءَ الأكثَرِ في المعنَى المقصودِ كاستثناءِ الأَقلِّ، فيَجِبُ جوازُه[1].

و أيضاً فإنّ الاستثناءَ كالتخصيص في المعنىٰ؛ فإذا جازَ أن يُخصِّصَ الأكثَرَ، جازَ أن يَستَثنيَه[2].

٢٤٨ و لَيسَ لأحَدٍ أن يُلزِمَ ـ علىٰ ذلكَ ـ جوازَ استثناءِ الكُلِّ[3]، لأنّ ذلكَ يُخرِجُه مِن كَونِه استثناءً؛ لأنّ مِن حَقِّه أن يُخرِجَ بعضَ ما تَناوَلَه الكلامُ[4].

و تَعلُّقُ المُخالِفِ بأنّه لَم يَجِدْ أهلَ اللغةِ استَثنَوا الأكثَرَ[5] غيرُ صَحيحٍ؛ لأنّه لَيسَ كُلُّ شيءٍ لَم نَجِدْهم فَعَلوه لا يَجوزُ فعلُه[6]؛ ألا تَرىٰ أنّا ما وَجَدناهم يَستثنونَ النصفَ و ما قارَبَه، و إن كانَ جائزاً بِلا خِلافٍ[7]؟ و لَيسَ كُلُّ شَيءٍ هو الأحسَنُ لا يَجوزُ خِلافُه، لأنّ الأحسَنَ عندهم تقديمُ الفاعلِ علَى المفعولِ،

⇐ الفقهاء و أهل اللغة و النحاة الكوفيين، و اختاره أبو الحسين و ابن حزم و الشيخ الطوسي. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٤١؛ المعتمَد، ج ١، ص ٢٦٣؛ الإحكام لابن حزم، ج ٤، ص ٤٠٢؛ العُدّة لأبي يعلى، ج ٢، ص ٦٦٦؛ العُدّة للشيخ الطوسي، ج ١، ص ٣١٦؛ الإحكام للآمدي، ج ٢، ص ٢٩٧؛ نهاية الوصول، ج ٢، ص ٢٤٩.

و للمزيد من الأقوال و تسمية قائليها راجع: البحر المحيط، ج ٢، ص ٤٣٣.

١. حكاه الباقلّانيّ وردّ عليه في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٤٣.
٢. حكاه الباقلّانيّ وردّ عليه أيضاً بأنّه قياس في اللغة، راجع: المصدر المتقدّم.
٣. و إن نسب جوازه إلى بعضهم، راجع: البحر المحيط، ج ٢، ص ٤٣٢.
٤. حكاية الإشكال و الجواب للباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٤٣.
٥. حكاه أبو الحسين في المعتمَد، ج ١، ص ٢٦٣.
٦. قال أبو الحسين: «ذلك دعوىً، بل لا يمتنع أن يكون لم يكثر في كلامهم لأنّ الحاجة لا تكاد تدعو إليه إلّا في النادر، فلهذا ندر في كلامهم فلم يُنقل أو نُقل نادراً». المعتمَد، ج ١، ص ٢٦٣.
٧. حكى الرازيّ عن الباقلّانيّ و الحنابلة القول بعدم جواز استثناء النصف في المحصول، ج ٣، ص ٣٧.

ثُمّ لَم يَمنَعْ ذلكَ من خِلافِه.

[دَلالةُ الاستثناءِ علىٰ عمومِ اللفظِ في الباقي]

فإن قيلَ: أ فيَدُلُّ دخولُ الاستثناءِ عَلَى الجُملةِ علىٰ عمومِ اللفظِ بَعدَما أخرَجَه؟

قُلنا: قد ذَهَبَ قومٌ إلىٰ ذلكَ، و الصحيحُ أنّه يَبقىٰ علىٰ ما كانَ عليه مِن الاحتمالِ، و إنّما تأثيرُ الاستثناءِ إخراجُ ما تَناوَلَه، يوضِحُ ذلكَ أنّ القائلَ إذا قالَ: «ضَرَبتُ غِلماني إلّا زَيداً»، يَجوزُ له أن يُقيمَ لنا أيضاً دليلاً علىٰ أنّه ما ضَرَبَ أيضاً عَمراً، فالاحتمالُ باقٍ.

فَصلٌ

في أنّ الاستثناءَ المُتَّصِلَ بجُمَلٍ هَل يَرجِعُ إلىٰ جميعِها أو إلىٰ ما يَليه؟

اختَلَفَ العلماءُ في هذه المسألةِ:

فمنهم مَن ذَهَبَ إلىٰ أنّ الاستثناءَ إذا تَعقَّبَ جُمَلاً يَصِحُّ رجوعُه إلىٰ كُلِّ واحدٍ منها بانفرادِه، فالواجبُ أن يَرجِعَ إلىٰ كُلِّ ما تَقدَّمَه؛ و هو مَذهبُ الشافعيِّ و أصحابِه[1].

و ذَهَبَ أبو حَنيفةَ و أصحابُه إلىٰ أنّ الاستثناءَ يَرجِعُ إلىٰ ما يَليه فَقَط[2].

و الذي أذهَبُ إليه: أنّ الاستثناءَ إذا تَعقَّبَ جُمَلاً، و صَحَّ رجوعُه إلىٰ كُلِّ واحدةٍ منها لَو انفَرَدَت، فالواجبُ تجويزُ رجوعِه إلىٰ جميعِ الجُمَلِ كَما قالَ الشافعيُّ،

---

١. نُسب هذا القول إلىٰ مالك و الشافعيّ و أحمد و جماعة من المتكلّمين و الفقهاء من أصحاب مالك و الشافعيّ و أبي حنيفة، و اختاره الشيخ المفيد و ابن حزم و الشيخ الطوسيّ. انظر: الأُمّ، ج ٧، ص ٤٧؛ المقدّمة في الأُصول لابن القصّار، ص ١٢٩؛ التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٤٦؛ التذكرة، ص ٤١؛ الإحكام، ج ٤، ص ٤٠٧؛ السنن الكبرىٰ للبيهقيّ، ج ١٠، ص ١٥٢؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٦٧٨؛ العُدّة للشيخ، ج ١، ص ٣٢٠؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٤٤٩.

٢. القول بالرجوع إلى الأخير اختيار الجصّاص، و نُسب إلىٰ أبي حنيفة و أكثر أصحابه ـ منهم الكرخيّ ـ و أبي عليّ الفارسيّ و بعض المعتزلة و بعض الظاهريّة. انظر: الفصول، ج ١، ص ٢٦٦؛ التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٤٧؛ المعتمد، ج ١، ص ٢٦٤؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٦٧٩؛ البرهان، ج ١، ص ١٤١؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٤٥٠.

و تجويزُ رجوعِه إلىٰ ما يَليه علىٰ ما قالَ أبو حَنيفةَ و أن لا[١] يُقطَعَ علىٰ ذلكَ إلّا بدَليلٍ مُنفَصِلٍ أو عادة أو أمارةٍ، و في الجُملةِ لا يَجوزُ القَطعُ علىٰ ذلكَ لشَيءٍ يَرجِعُ إلَى اللفظِ[٢]. ٢٥٠

و الذي يَدُلُّ علىٰ صحّةِ ما ذَهَبنا إليه: أنّ القائلَ إذا قالَ لغَيرِه: «اِضرِبْ غِلماني، و الْقَ أصدقائي إلّا واحداً» يَجوزُ أن يَستَفهِمَه[٣] المُخاطَبُ؛ هَل أرادَ استثناءَ الواحدِ مِن الجُملتَينِ، أو مِن جُملةٍ واحدةٍ؟ و الاستفهامُ لا يَحسُنُ إلّا مع احتمالِ اللفظِ و اشتراكِه.

دليلٌ آخَرُ: و الذي[٤] يَدُلُّ أيضاً علىٰ ذلكَ أنّ الظاهرَ مِن استعمالِ اللفظةِ في معنَيَينِ مُختَلِفَينِ مِن غيرِ أن تَقومَ دَلالةٌ علىٰ أنّها مُتجوَّزٌ بها في أحَدِهما أنّها حقيقةٌ فيهما، و قد بيّنّا صحّةَ هذه الطريقةِ فيما سَلَفَ مِن هذا الكتابِ[٥]. و لا خِلافَ في وجودِنا[٦] في القُرآنِ و استعمالِ أهلِ العربيّةِ استثناءً تَعقَّبَ جُملتَينِ عادَ إليهما تارةً

---

١. في «ش»: «و لا».

٢. القول بالوقف نُسب إلىٰ أصحاب الأشعريّ، و اختاره ابن فارس و الباقلّانيّ. و قال الرازيّ: «ذهب القاضي منّا و المرتضىٰ من الشيعة إلى التوقّف، إلّا أنّ المرتضىٰ توقّف للاشتراك، و القاضي لم يقطع بذلك أيضاً».
و قال القرافيّ: «ينبغي أن يُعلم أنّ المرتضىٰ و من قال بالاشتراك في عود الاستثناء إلى الكلّ و البعض إنّما هو من باب الاشتراك في المركّبات و وضع العرب لها كما وَضعت للمفردات».
انظر: الصاحبيّ، ص ٩٦؛ التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٤٧؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٦٧٩؛ المحصول، ج ٣، ص ٤٣؛ الاستغناء في أحكام الاستثناء، ص ٥٧٢.

٣. في «ألف، ب، س، ش»: «يستفهم».

٤. في «ب، ج، ر» و المطبوع: «ممّا».

٥. تقدّم في الذريعة، ج ١، ص ٤٤٤.

٦. في «ألف، ب، ج، ر، س، ص»: «وجودها».

و عادَ إلىٰ إحداهُما[١] أُخرىٰ[٢]، و إنّما يَدَّعي أصحابُ أبي حَنيفةَ أنّه إذا عادَ إليهما فللدَلالةِ دَلَّت، و أصحابُ الشافعيِّ يَـدَّعونَ أنّـه إذا اخـتَصَّ بـالجُملةِ التـي تَـليه[٣] فلدَلالةٍ، و هذا مِن الجماعةِ اعترافٌ بأنّه يُستَعمَلُ[٤] في الأمرَينِ، و إذا كانَ الأمرُ علىٰ ٢٥١
ما ذَكرناه فيَجِبُ أن يَكونَ تَعقُّبُ الاستثناءِ الجُملتَينِ مُحتَمِلاً لرجوعِه إلَى الأقرَبِ كَما أنّه مُحتَمِلٌ لعُمومِه للأمرَينِ[٥] و حقيقةً في كُلِّ واحدٍ منهما، فلا يَجوزُ القَطعُ علىٰ أحَدِ الأمرَينِ إلّا بدَلالةٍ مُنفَصِلةٍ.

دليلٌ آخَرُ: و يَدُلُّ أيضاً علىٰ ذلكَ أنّه لا بُدَّ في الاستثناءِ المُتعقِّبِ لجُملتَينِ مِن أن يَكونَ إمّا راجعاً إليهما معاً، أو إلىٰ ما يَليه منهما؛ لأنّه مِن المُحالِ أن لا يَكونَ راجعاً إلىٰ شَيءٍ منهما. و قد نَظَرنا في كُلِّ شَيءٍ يَعتَمِدُه مَن قَطَعَ عـلىٰ رجـوعِه إليهما، فلَم نَجِدْ فيه دَلالةً علىٰ وجوبِ ما ادّعاه علىٰ ما سنُبَيِّنُه مِن بَعدُ بمَشيّةِ اللّٰهِ تَعالىٰ، و نَظَرنا أيضاً فيما يَتعلَّقُ به مَن قَطَعَ عـلىٰ عَـودِه إلَـى الأقـربِ إليـه مِـن الجُملتَينِ مِن غيرِ تَجاوُزٍ لها، فلَم نَجِدْ فيه مـا يـوجِبُ القَـطعَ عـلَى اخـتصاصِه

---

١. في المطبوع: «أحدهما».

٢. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٤٧.

و قال العلّامة: «و الاعتراض على الأوّل و الثاني بما تقدّم في باب العموم. مع أنّه يجوز أن يكون الاستفهام لعدم المعرفة بالمدلول الحقيقيّ و المجازيّ أصلاً كما تقوله الواقفيّة، أو لأنّه حقيقة في البعض مجاز في البعض، و الاستفهام للحصول على اليقين و دفع الاحتمال البعيد». نهاية الوصول، ج ٢، ص ٢٧٣.

و راجع الفصل الذي عقده الباقلّانيّ في ذكر أمثلة كلّ قسم من القرآن، و مثله القرافيّ. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٥٤؛ الاستغناء في أحكام الاستثناء، ص ٥٧٣.

٣. في «ص»: «يليها».

٤. في غير «ش، ص»: «مستعمل».

٥. في «ألف»: «لعموم الأمرين».

بالجُملةِ التي تَليه دونَ ما تَقدَّمَها، فوَجَبَ مع عدمِ ما يوجِبُ القَطعَ علىٰ كُلِّ واحدٍ مِن الأمرَينِ أن نَقِفَ بَينَهما و لا نَقطَعَ علىٰ شَيءٍ[١] منهما إلّا بدَلالةٍ. ٢٥٢

دليلٌ آخَرُ: و هو أنّ القائلَ إذا قالَ: «ضَرَبتُ غِلماني، و أكرَمتُ جيراني، و أخرَجتُ زَكاتي قائماً» أو قالَ «صَباحاً» أو «مَساءً» أو «في مكانِ كذا»، احتَمَلَ ما عَقَّبَ بذِكرِه ـ مِن الحالِ، أو ظَرفِ الزمانِ، أو ظَرفِ المكانِ ـ أن يَكونَ العاملُ فيه و المُتعلِّقُ به جميعَ ما عَدَّدَه مِن الأفعالِ، كَما يَحتَمِلُ أن يَكونَ المُتعلِّقُ به ما هو أقرَبُ إليه، و لَيسَ لسامعِ ذلكَ أن يَقطَعَ علىٰ أنّ العاملَ فيما عَقَّبَ بذِكرِه الكُلُّ و لا البعضُ إلّا بدَليلٍ غيرِ الظاهرِ، فكذلكَ يَجِبُ في الاستثناءِ، و الجامعُ بَينَ الأمرَينِ أنّ كُلَّ واحدٍ من الاستثناءِ و الحالِ و الظروفِ الزمانيّةِ و المكانيّةِ فَضلةٌ في الكلامِ يأتي بَعدَ تَمامِه و استقلالِه[٢].

و لَيسَ لأحَدٍ أن يَرتَكِبَ أنّ الواجبَ فيما ذَكرناه القَطعُ علىٰ أنّ العاملَ فيه جميعُ الأفعالِ المُتقدِّمةِ، إلّا أن يَدُلَّ دليلٌ علىٰ خِلافِ ذلكَ، لأنّ هذا مِن مُرتَكِبِه مُكابَرةٌ و دَفعٌ للمُتعارَفِ، و لا فَرقَ بَينَ مَن حَمَلَ نفسَه عليه و بَينَ مَن قالَ: بَل الواجبُ ٢٥٣
القَطعُ علىٰ أنّ الفعلَ الذي تَعقَّبَه الحالُ أو الظرفُ هو العاملُ دونَ ما تَقدَّمَه، و إنّما يُعلَمُ في بعضِ المَواضعِ أنّ الكُلَّ عاملٌ بدَليلٍ.

---

١. في المطبوع: «بشيء».

٢. و اعترض عليه العلّامة الحلّيّ «بالمنع من ثبوت الحكم في الأصل، بل الحال و الظرفان تعود إلىٰ الجميع كما ذهب إليه الفريق الأوّل في الاستثناء، أو إلىٰ الأخيرة كما ذهب إليه الفريق الثاني. مع أنّه قياس في اللغة، و هو باطل. مع أنّ الاشتراك في بعض الوجوه لا يقتضي التساوي من كلّ الوجوه». نهاية الوصول، ج ٢، ص ٢٧٣.

[أدلّةُ أبي حَنيفةَ و أصحابِه و الجوابُ عنها]

و قد استَدَلَّ أبو حَنيفةَ و أصحابُه بأشياءَ:

أوّلُها: أنّ الاستثناءَ إنّما وَجَبَ تعليقُه بما يَليه دونَ ما[1] تَقدَّمَه مِن حَيثُ لَم يَكن مُستَقِلّاً بنفسِه، و لَو استَقَلَّ بنفسِه لَما عُلِّقَ بغَيرِه، و متىٰ عَلَّقناه بما يَليه استَقَلَّ و أفادَ، فلا معنىٰ لتعليقِه بما بَعُدَ عنه؛ لأنّه لَو جازَ مع إفادتِه و استقلالِه أن يُعلَّقَ بغَيرِه، لَوَجَبَ فيه لَو كانَ مُستَقِلّاً بنَفسِه أن يُعلِّقَه بغَيرِه[2].

و ثانيها: أنّ مِن حَقِّ العمومِ المُطلَقِ أن يُحمَلَ علىٰ عمومِه و ظاهرِه، إلّا لضَرورةٍ تَقتَضي خِلافَ ذلكَ، و لمّا خَصَّصنا الجُملةَ التي يَليها الاستثناءُ بالضرورةِ، لَم يَجُز تخصيصُ غيرِها و لا ضَرورةَ[3].

و ثالثُها: أنّه لا خِلافَ في أنّ الاستثناءَ مِن الاستثناءِ يَرجِعُ إلىٰ ما يَليه دونَ
٢٥٤ ما تَقدَّمَه؛ لأنّ القائلَ إذا قالَ: «ضَرَبتُ غِلماني إلّا ثلاثةً إلّا واحداً»، فإنّ الواحدَ المُستَثنىٰ يَرجِعُ إلَى الجُملةِ التي تَليه، دونَ ما تَقدَّمَه، فكذلكَ كُلُّ استثناءٍ تَعقَّبَ جُمَلاً[4].

---

١. في غير «ش»: - «يليه دون ما».

٢. حكاه الباقلّانيّ و أبو الحسين و أجابا عنه في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٥٢؛ المعتمَد، ج ١، ص ٢٦٩.

قال الهارونيّ في المجزي (ج ١، ص ١٩٧): «فتعليقه بغير ذلك ـ و قد أفاد ـ لا معنى له، كما أنّه لو كان مفيداً بنفسه لكان تعليقه به لا معنى له. و قد يُعبّر عمّا يقارب هذا المعنى بعبارات تُجعل كوجوه مختلفة». ثمّ ذكر الأدلّة الآتية.

٣. استدلّ به الجصّاص، و حكاه الباقلّانيّ و أبو الحسين. انظر: الفصول، ج ١، ص ٢٦٨؛ التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٥٣؛ المعتمَد، ج ١، ص ٢٧١.

٤. الفصول، ج ١، ص ٢٦٧. و حكاه أبو الحسين و أجاب عنه في المعتمَد، ج ١، ص ٢٧٠.

و الكلامُ علَى الطريقةِ الأُولىٰ: أنّ أكثَرَ ما تَقتَضيه هذه الطريقةُ أنّه لا يَجِبُ تعديةُ الاستثناءِ و قد استَقَلَّ بالرجوعِ إلىٰ ما يَليه إلىٰ ما تَقدَّمَ[1] مِن الجُمَلِ، و هكذا نَقولُ: إنّ ذلكَ غيرُ واجبٍ. و إنّما يَتوجَّهُ هذا الكلامُ إلىٰ أصحابِ الشافعيِّ لأنّهم يوجِبونَ رجوعَ الاستثناءِ إلىٰ جميعِ ما تَقدَّمَ مِن الجُملِ، فأمّا مَن وَقَفَ في ذلكَ و جَوَّزَ عَودَه إلَى الجميعِ كَما جَوَّزَ اختصاصَه بما يَليه فلا يَلزَمُه هذا الكلامُ.

و هذه الطريقةُ توجِبُ علىٰ أبي حَنيفةَ أن لا يَقطَعَ بالظاهرِ مِن غيرِ دليلٍ علىٰ أنّ الاستثناءَ ما تَعلَّقَ بما تَقدَّمَ، و يَقتَضي أن يَتوقَّفَ في ذلكَ كَما نَذهَبُ نَحنُ إليه؛ لأنّه بَنىٰ دليلَه علىٰ أنّ الاستقلالَ يَقتَضي أن لا يَجِبَ تعليقُه بغَيرِه، و هذا صحيحٌ، غيرَ أنّه و إن لَم يَجِبْ فهو جائزٌ، فمِن أينَ قَطَعَ علىٰ أنّ هذا الجائزَ الذي لَيسَ ٢٥٥
بواجبٍ لَم يُرِدْه المُتكلِّمُ؟ و لَيسَ فيما اقتَصَرَ عليه دَلالةٌ علىٰ ذلكَ.

و قولُه: «لَو جازَ ذلكَ لَجازَ في الاستثناءِ إذا كانَ مُستَقِلاً بنَفسِه أن يُعلِّقَه بغَيرِه» باطلٌ؛ لأنّ ما يَستَقِلُّ بنفسِه و لا تَعلُّقَ له بغَيرِه جائزاً و لا واجباً لا يَجوزُ أن يُعلِّقَه بغَيرِه، و الاستثناءُ المُتعقِّبُ لجُملتَينِ غيرُ مُستَقِلٍّ بنَفسِه، فبالضرورةِ تعلُّقُه[2] بما يَليه حتّىٰ يَستَقِلَّ، غيرَ أنّه و إنِ استَقَلَّ بذلكَ، فمِنَ الجائزِ أن يَتعلَّقَ بما تَقدَّمَها، و إن لَم يَكُن ذلكَ واجباً، ففارَقَ الاستثناءُ المُفتَقِرُ إلىٰ غيرِه ما يَستَقِلُّ مِن الكلامِ بنَفسِه و لا يَحتاجُ إلىٰ سِواه.

و هذا الكلامُ يَنتَقِضُ علىٰ مَن تَعلَّقَ به بالشرطِ؛ لأنّ الشرطَ تَقدَّمَ أو تأخَّرَ متىٰ عَلَّقناه ببعضِ الجُمَلِ أفاد و استَقَلَّ، و عندَهم كُلِّهم أنّه يَجِبُ أن يُعلَّقَ بالجميعِ مع ٢٥٦

---

١. في المطبوع: «تقدّمه».

٢. في «ص»: «نعلّقه».

حصولِ الاستقلالِ[١]، و هذا نَقضٌ ظاهرٌ.

و يُقالُ لهُم علَى الطريقةِ الثانية: إنّا أوّلاً لا نُسلِّمُ أنّ لفظَ العمومِ يَجِبُ حَملُه بظاهرِه علَى الاستغراقِ إلّا لضَرورةٍ؛ لأنّا قد بيّنّا في هذا الكتابِ أنّ هذه الألفاظَ مُشتَرَكةٌ مُحتَمِلةٌ، و لا يَجِبُ حَملُها علىٰ كُلِّ ما تَصلُحُ له إلّا بدَليلٍ[٢]؛ فلَيسَ[٣] مِن الواجبِ ـ إذا خَصَّصنا الجُملةَ التي يَليها الاستثناءُ للضرورةِ، و طلباً لاستقلالِ الكلامِ ـ أن نَقطَعَ علىٰ أنّ الجُملةَ الأُولىٰ عامّةٌ لا مَحالَة، بَل هي علَى احتمالِها قَبلَ تَعقُّبِ الاستثناءِ؛ فإن دَلَّ دليلٌ علىٰ أنّ هذا الاستثناءَ مُخصِّصٌ لها قُلنا بذلكَ، و إلّا فالتوقُّفُ هو الواجبُ.

و هذه الطريقةُ تَتوجَّهُ إلىٰ أصحابِ الشافعيِّ؛ لأنّهم يوجِبونَ استغراقَ ألفاظِ العمومِ، و إذا لَم تَدعُ الضرورةُ إلىٰ تعليقِ الاستثناءِ بالجُملةِ الأولىٰ كَما دَعَت فيما
٢٥٧ يَليه، فيَجِبُ حَملُها علىٰ ظاهرِها مِن العمومِ. و بَعدُ، فهذه الطريقةُ تَنتَقِضُ أيضاً بالشرطِ، علىٰ ما قَدَّمنا ذِكرَه.

فأمّا الكلامُ علَى الطريقةِ الثالثةِ: فإنّ الاستثناءَ مِن الاستثناءِ إنّما وَجَبَ رجوعُه إلىٰ ما يَليه دونَ ما تَقدَّمَه لأنّا متىٰ ما عَلَّقناه بالأمرَينِ لَغا و سَقَطَت الفائدةُ فيه؛ لأنّ القائلَ إذا قالَ: «لكَ عندي عَشَرةُ دَراهِمَ إلّا دِرهَمَينِ» لَو لَم يَستَثنِ بَعدَ ذلكَ لَفَهِمنا إقرارَه بثَمانيةٍ، فإذا قالَ عَقيبَ ذلكَ: «إلّا دِرهَماً» استَفَدنا أنّه أقَرَّ بتِسعةٍ، فلَو رَجَعَ الدرهَمُ المُستَثنىٰ إلَى العَشَرةِ كَما رَجَعَ إلَى الدرهَمَينِ، لَكانَ وجودُه كعَدَمِه، و لَم يُفِدْنا إلّا ما استَفَدناه بقَولِه: «لكَ عندي عَشَرةٌ إلّا دِرهَمَينِ» و هو الثمانيةُ مِن غيرِ

١. كما حكاه أبو الحسين عن الحنفيّة في المعتمَد، ج ١، ص ٢٦٤.
٢. الذريعة، ج ١، ص ٢٠١.
٣. في «ألف، ب، ج، ر، س»: «و ليس».

زيادةٍ عليها أو نُقصانٍ منها[١]؛ لأنّا إذا جَعَلنا قولَه: «إلّا دِرهَماً»، يَرجِعُ إلَى العَشَرةِ، صارَ كأنّه قالَ: «لكَ عندي عَشَرةٌ إلّا ثلاثةً»؛ لأنّ الدرهَمَ المُستَثنىٰ إذا انضافَ إلَى الدرهَمَينِ المُستَثنَيَينِ كانَت ثلاثةً، و إذا نَقَصنا[٢] الدرهَمَ مِن الثلاثةِ بَقيَت ثمانيةٌ، فعادَ الأمرُ إلىٰ أنّ الإقرارَ بثَمانيةٍ، و هو المفهومُ مِن قولِه: «لكَ عندي عَشَرةٌ إلّا ٢٥٨
دِرهَمَينِ» و صارَ استثناءُ الدرهَمِ الثاني لغواً غيرَ مُفيدٍ. و إذا جَعَلناه راجعاً إلىٰ ما يَليه دونَ ما تَقدَّمَه أفادَ؛ لأنّه يَصيرُ مُقِرّاً بتِسعةٍ. فلهذه العِلّةِ لَم يُعلَّقِ الاستثناءُ الداخلُ علَى الاستثناءِ بجميعِ ما تَقدَّمه، و لَيسَ هذا المعنىٰ فيما اختَلَفنا فيه.

و وَجَدتُ بعضَ مَن تَكلَّمَ في أُصولِ الفقهِ مِن المُجوِّدينَ المُحقِّقينَ يَقولُ: رجوعُ الاستثناءِ الداخلِ علَى الاستثناءِ إلىٰ جميعِ ما تَقدَّمَ مُتعذِّرٌ؛ لأنّ قولَ القائلِ: «إلّا ثلاثةً إلّا واحداً» لَو رَجَعَ إليهما لَانقَلَبَ الواحدُ و صارَ اثنَينِ[٣].

و قالَ أيضاً: إنّ الاستثناءَ الثانيَ لَو رَجَعَ إليهما لَصار نَفياً و إثباتاً، و ذلك مُستَحيلٌ؛ لأنّ الاستثناءَ مِن الإثباتِ نَفيٌ و مِن النفيِ إثباتٌ[٤].

فيُقالُ له: لفظُ الواحدِ و معناه لا يَبطُلُ إذا عُلِّقَ بجُمَلٍ مُتغايِرةٍ؛ ألا تَرىٰ أنّ القائلَ إذا قالَ: «قد أعطَيتُكَ مِن كُلِّ عَشَرةٍ واحداً» فرُبَّما اجتَمَعَ بهذا القولِ[٥] العَدَدُ الكَثيرُ، ٢٥٩
و إن كانَ لفظُ الواحدِ و معناه لَم يَتغيَّرْ؟ لأنّ الواحدَ مِن كُلِّ عَشَرةٍ هو واحدٌ علَى

---

١. في «ألف»: «فيها».
٢. في «ص» و المطبوع: «أنقصنا».
٣. في المعتمَد: «لأنّه لو رجع إلى الثلاثة و إلى العشرة لكان استثنىٰ درهمين: درهماً من الثلاثة و درهماً من العشرة». المعتمَد، ج ١، ص ٢٧٠.
٤. الكلام في المجزي، ج ١، ص ٢٠٣؛ المعتمَد، ج ١، ص ٢٧٠.
٥. في غير «ش» و المطبوع: + «له».

الحقيقةِ، و إن كان يَتكثَّرُ بانضمامِ غيرِه إليه؛ فكذلكَ الواحدُ المُعلَّقُ بكُلٍّ واحدةٍ مِن الجُملتَينِ واحدٌ في الحقيقةِ ما بَطَلَ لفظُه و لا معناه.

و قولُه: «إنّ ذلكَ يَتناقَضُ مِن حيثُ النفيِ و الإثباتِ» غيرُ صَحيحٍ؛ لأنّ النفيَ إنّما يُناقِضُ الإثباتَ إذا تَقابَلا و تَعلَّقا جميعاً بالشيءِ الواحدِ علىٰ وجهٍ واحدٍ، فأمّا النفيُ في[1] جُملةٍ فلَيسَ بمُناقِضٍ للإثباتِ في الأُخرى، و إن كانَ الاستثناءُ ـ كَما قالَ ـ مِن الإثباتِ نَفياً و مِن النفيِ إثباتاً، إلّا أنّ التنافيَ زائلٌ مع تَغايُرِ الجُملتَينِ، فبانَ أنّ المانعَ مِن ذلكَ هو ما ذَكرناه، دونَ غيرِه.

[أدلّةُ الشافعيّ و أصحابِه والجوابُ عنها]

و قد تَعلَّقَ الشافعيُّ و أصحابُه بأشياءَ:

أوّلُها: أنّ الشرطَ قد ثَبَتَ أنّه متىٰ تَعقَّبَ جُمَلاً كثيرة عادَ إليها كُلِّها، و لَم يَنفَرِدْ بما قَرُبَ منه فكذلكَ الاستثناءُ، و الجامعُ بَينَهما أنّ كُلَّ واحدٍ منهما لا يَستَقِلُّ بنَفسِه، و يَفتَقِرُ في استقلالِه و فائدتِه إلىٰ غيرِه[2]. ۲۶۰

و لأنّ كُلَّ واحدٍ منهما يَقتَضي ضرباً مِن التخصيصِ؛ لأنّ الاستثناءَ يُخصِّصُ الأعيانَ و يُخرِجُها ممّا تَناوَلَه ظاهرُ الكلامِ، كقَولِكَ: «ضَرَبتُ القومَ إلّا زَيداً»، و الشرطُ يُخصِّصُ الأحوالَ، كقولِكَ: «أَعطِه دِرهَماً إن دَخَلَ الدارَ»، و الأمرُ[3]

---

۱. في غير «ش، ص»: «من».

۲. حكاه الباقلّانيّ و أجاب عنه، و تمسّك به أبو يعلىٰ. التقريب و الإرشاد، ج ۳، ص ۱۵۱؛ العُدّة، ج ۲، ص ٦۸۰. و حكىٰ أبو الحسين أنّ الحنفيّة وافقوا الشافعيّة في الشرط و الاستثناء بمشيّة اللّه، و أشار المصنّف إلى الشرط فيما تقدّم. المعتمَد، ج ۱، ص ۲٦٤. و راجع: الذريعة، ج ۱، ص ۱۷٦.

۳. في «ش، ص»: «فالأمر».

بالعطيّةِ مع الإطلاقِ يَقتَضيها علىٰ كُلِّ حالٍ، فإذا شُرِطَ تَخَصَّصت بحالٍ مُعيَّنةٍ.

و أيضاً فمعناهُما واحدٌ؛ لأنّ قولَه تَعالىٰ في آيةِ القَذفِ: ﴿إلّا مَنْ تابَ﴾[١] جارٍ مَجرىٰ قولِه: و أُولئكَ هُمُ الفاسقونَ إن لَم يَتوبوا.

و ثانيها: أنّ حَرفَ العَطفِ يُصيِّرُ الجُمَلَ المعطوفَ بعضُها علىٰ بعضٍ في حُكمِ الجُملةِ الواحدةِ؛ لأنّه لا فَرقَ بَينَ أن تَقولَ: «رأيتُ زَيدَ بنَ عبدِ اللّٰهِ»، و «رأيتُ زَيدَ بنَ عَمرٍو» و هُما جُملتانِ، و بَينَ أن تَقولَ: «رأَيتُ الزيدَينِ»، و إذا كانَ الاستثناءُ الواقعُ عَقيبَ الجُملةِ الواحدةِ راجعاً إليها لا مَحالةَ، فكذلكَ ما صارَ بحَرفِ العَطفِ كالجُملةِ الواحدةِ[٢].

و ثالثُها: أنّه قد ثَبَتَ بِلا خِلافٍ أنّ الاستثناءَ بمَشيّةِ اللّٰهِ تَعالىٰ إذا تَعقَّبَ جُمَلاً ٢٦١
عادَ إلىٰ جميعِها[٣]، فكذلكَ الاستثناءُ إذا تَعقَّبَ جُمَلاً[٤] بغَيرِ المَشيّةِ، و الجامعُ بَينَهما أنّ كُلَّ واحدٍ منهما استثناءٌ، و غيرُ مُستَقِلٍّ بنَفسِه[٥].

و رابعُها: أنّا قد عَلِمنا أنّ الاستثناءَ إذا تَعقَّبَ جُمَلاً يَصِحُّ أن يَعودَ إلىٰ كُلِّ واحدٍ منها، فلَيسَ هو بأن يَعودَ إلىٰ بعضٍ أَولىٰ مِن بعضٍ، فيَجِبُ عَودُه إلَى الجميعِ، كَما

---

١. مريم (١٩): ٦٠. و آية القذف في سورة النور، و فيها: ﴿إلّا الّذينَ تابُوا﴾. النور (٢٤): ٥.

٢. ذكره الباقلّانيّ كدليل ثمّ أجاب عنه، و اختاره الشيخ الطوسيّ. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٤٨؛ العُدّة، ج ١، ص ٣٢١.

٣. «نحو قول القائل: و اللّٰه لا آكل [كذا] الطعام و لا دخلت الدار و لا كلّمت زيداً إن شاء اللّٰه أو إلّا أن يشاء اللّٰه». التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٥٠.

٤. في المطبوع: – «إذا تعقّب جملاً».

٥. حكاه الباقلّانيّ ثمّ أجاب عنه، و استدلّ به الشيخ الطوسيّ. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٥٠؛ العُدّة، ج ١، ص ٣٢٢. و تقدّم أنّه ذكر أبو الحسين أنّ الحنفيّة وافقوا الشافعيّة في الشرط و الاستثناء بمشيّة اللّٰه. المعتمَد، ج ١، ص ٢٦٤.

أنّ ألفاظَ العموم لمّا لَم تَكُن بتَناوُلِ بعضٍ أَولىٰ من بعضٍ تَناوَلَت الجميعَ[١].

و خامسُها: أنّ طريقةَ العربِ الاختصارُ و حَذفُ فُضولِ الكلامِ ما استَطاعوا، فمتىٰ أَورَدوا استثناءً عَقيبَ جُمَلٍ كَثيرةٍ مِن الكلامِ فكأنّهم ذَكروه عَقيبَ كُلِّ واحدةٍ، و إنّما حَمَلَهم الاختصارُ علَى العدولِ عن ذِكرِه عَقيبَ كُلِّ جُملةٍ؛ ألا تَرىٰ
٢٦٢ أنّه تَعالىٰ لَو قالَ: «فاجلِدوهُم ثَمانينَ جَلدةً إلّا الذينَ تابوا، و لا تَقبَلوا لهُم شَهادةً أبداً إلّا الذينَ تابوا، و أولئكَ هُم الفاسقونَ إلّا الذينَ تابوا» لَكانَ تطويلاً؟ فأقامَ مَقامَ ذلكَ ذِكرَ التوبةِ مَرّةً واحدةً عَقيبَ الجُمَلِ كُلِّها[٢].

و سادسُها: أنّ لَواحقَ الكلامِ و تَوابعَه مِن شَرطٍ أو استثناءٍ يَجِبُ أن تَلحَقَ الكلامَ ما دامَ الفَراغُ لَم يَقَعْ منه، و ما دامَ الكلامُ مُتَّصِلاً لَم يَنقَطِعْ فاللواحقُ لاحقةٌ به[٣] و مؤثِّرةٌ فيه، فالاستثناءُ إذا تَعقَّبَ جُمَلاً مُتَّصِلةً معطوفاً بعضُها علىٰ بعضٍ فالواجبُ أن يؤثِّرَ في جميعِها.

فيُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به أوّلاً: إنّا لا نُسلِّمُ لكم ما ادَّعَيتموه مِن أنّ الشرطَ متىٰ تَعقَّبَ جُمَلاً كَثيرةً عادَ إلىٰ جميعِها، بَل نَقولُ في الشرطِ مِثلَ ما نَقولُه في الاستثناءِ؛ مِن أنّه متىٰ تَعقَّبَ جُمَلاً احتَمَلَ الكلامُ عَودَه إلىٰ كُلِّ ما تَقدَّمَ، كَما يَحتَمِلُ عَودَه إلىٰ ما يَليه، و إنّما يُقطَعُ علىٰ أحَدِ الأمرَينِ بدَليلٍ.

فإن قيلَ: هذا دَفعٌ لعُرفِ اللغةِ.

٢٦٣ **قُلنا**: ما يُعرَفُ للعربِ ـ الذينَ قولُهم في هذا حُجّةٌ ـ في الشرطِ و الاستثناءِ ما يُقطَعُ به علىٰ أحَدِ هذَينِ المَذهبَينِ اللذَينِ وَقَعَ الخِلافُ فيهما، و مَن صَنَّفَ كُتُبَ

---

١. الإحكام لابن حزم، ج ٤، ص ٤٠٧.

٢. ذكر الباقلّانيّ مثله كدليل لهم، ثمّ أجاب عنه. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٤٩.

٣. في المطبوع: - «به».

النحوِ إنّما هُم مُستَقرئونَ لكلامِ العربِ و مُستَدِلّون علىٰ أغراضِهم، فرُبَّما أصابوا، و رُبَّما أَخطَؤُوا، و حُكمُهم في ذلكَ كحُكمِنا. علىٰ أنّ قولَهم في هذا يَختَلِفُ، و لَم يُحقِّقوه كَما حَقَّقَه المُتكلِّمونَ مِنّا في أُصولِ الفقهِ[١].

و أصحابُ أبي حَنيفةَ يُفرِّقونَ بَينَ الاستثناءِ و الشرطِ، و يَقولونَ: إنّ الشرطَ له صَدرُ الكلامِ، فإذا تَعقَّبَ الجُمَلَ فهو واقعٌ في غيرِ مَوضعِه، و كأنّه[٢] مذكورٌ في أوّلِ الكلامِ، فلهذا تَعلَّقَ بالجميعِ، و الاستثناءُ إذا تَعقَّبَ الجُمَلَ فهو في[٣] مكانِه[٤].

و هذا لَيسَ بمَرضيٍّ؛ لأنّه لَو قيلَ لهُم: فإذا كانَ الشرطُ مُتأخِّراً كأنّه مُتقدِّمٌ لَم يَجِبْ تَعلُّقُه بالجميعِ، و هو لَو تَقدَّمَ علَى الجُمَلِ في اللفظِ لا في المعنىٰ لَم يَجِبْ ذلكَ فيه ـ علىٰ ما بيّنّاه ـ[٥] لَم يَجِدوا حُجّةً[٦].

---

١. قال السيوطيّ: «قال أبو حيّان: هذه المسألة قلّ من تعرّض لها من النحاة، و لم أر من تكلّم عليها منهم سوى ابن مالك في التسهيل، و إليها نادىٰ في شرح اللمع. قلت: و الأمر كما قال؛ فإنّ المسألة بعلم الأُصول أليق». همع الهوامع، ج ٢، ص ٢٦٣. و انظر: ارتشاف الضرب، ج ٣، ص ١٥٢١ ـ ١٥٢٢؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٤٦٠.

٢. في «ألف، ر»: «فكأنّه». ٣. في المطبوع: – «في».

٤. قال الجصّاص: «فإن قيل: فلو أدخل شرطاً وصله باللفظ كان جميع الخطاب متعلّقاً بالشرط المذكور في آخره، و كذلك يجب أن يكون حكم الاستثناء.

قيل له: يختلف حكمه عندنا؛ منه ما يرجع إلىٰ ما يليه و منه ما يرجع إلىٰ الجميع، و في تفصيله ضرب من الإطالة. و ليس هو مع ذلك من الاستثناء في شيء في الموضع الذي يتعلّق فيه جميع المذكور بالشرط؛ لأنّ الاستثناء لا يجوز أن يؤثّر في الجملة حتّىٰ يُجعل حكمها موقوفاً عليه، و إنّما يُخرج منها بعض ما انتظمته بعد (صحّة) الكلام و حصول الفراغ منه. و أما الشرط فإنه يؤثّر في الجملة كلّها حتّىٰ يتعلّق حكمها به علىٰ حسب ما يتّفق من وجود الشرط». الفصول، ج ١، ص ٢٦٩.

٥. في «ر» و المطبوع: + «و».

٦. قال أبو الحسين: «و لقائل أن يقول: هلّا علّقتم الشرط بما يليه و قدّرتموه تقدير المتقدّم عليه ↔

٢٦٤ **و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثانياً**: كَيفَ تَصيرُ الجُملتانِ أو الجُمَلُ كالجُملةِ الواحدةِ لأجلِ العَطفِ، و معلومٌ أنّ الجُملتَينِ إذا تَعقَّبَهما استثناءٌ صَحَّ مِنَ المُستَثني أن يُصرِّحَ بأنّه إنّما استَثنىٰ مِن إحداهما دونَ الأُخرىٰ، و لا يَجوزُ في الجُملةِ الواحدةِ أن يُصرِّحَ بأنّ الاستثناءَ غيرُ عائدٍ إليها؟

و بَعدُ، فما معنىٰ قولِكُم: «إنّ الجُملتَينِ قد صارَتا كالواحدةِ»؟ أ تُريدونَ أنّ جميعَ أحكامِ هذه قد صارَت للأُخرىٰ، أم تُريدونَ أنّهما قد اشتَرَكا في حُكمٍ ما؟ فإن أرَدتم الأوّلَ، فَسَدَ بما لا يُحصىٰ؛ لأنّ أحكامَ الجُمَلِ و صفاتِها قد تَختَلِفُ مع عَطفِ بعضِها علىٰ بعضٍ؛ ألا تَرىٰ أنّ القائلَ إذا قالَ: «أكرَمتُ القومَ، و ضَرَبتُ الغِلمانَ» فعَطَفَ جُملةً علىٰ أُخرىٰ، فإنّ أحكامَ الجُملتَينِ مُختَلِفةٌ؛ لأنّ الأُولىٰ تَقتَضي وقوعَ الإكرامِ، و الثانيةَ تَقتَضي وقوعَ الضربِ، و هُما مُختَلِفتانِ، و غيرُ
٢٦٥ مُمتَنِعٍ أن تَكونَ صفاتُ المُكرَمينَ تُخالِفُ صفاتِ المضروبينَ مِن وجوهٍ شَتّىٰ؟ و إنّما العَطفُ يَقتَضي الجَمعَ بَينَهما في بعضِ الأحكامِ، فإذا قالَ: «ضَرَبتُ زَيداً و عَمراً» فالعَطفُ سَوّىٰ بَينَهما في الضربِ، و إذا قالَ: «ضَرَبتُ زَيداً، و أكرَمتُ عَمراً» فالتسويةُ بَينَهما مِن حَيثُ أوقَعَ بكُلٍّ واحدٍ منهما حَدَثاً مِن جهتِه، فأمّا سائرُ الأحكامِ فلا تَسويةَ بَينَهما فيها، فلا يَجِبُ إذَن أن يَستَويا في رجوعِ الاستثناءِ إليهما.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به ثالثاً: إنّ ذِكرَ مَشيّةِ اللّٰهِ تَعالىٰ عَقيبَ الجُمَلِ لَيسَ باستثناءٍ[1] و لا شَرطٍ؛ لأنّه لَو كانَ استثناءً لَكانَ فيه بعضُ حروفِ الاستثناءِ، و لا

⇔ حتّى يكون تقدير الكلام: اضربوا بني تميم، و إن دخل ربيعة الدار فاضربوهم؟». المعتمَد، ج ١، ص ٢٦٨.

١. قال الزركشيّ: «اختُلف في إن شاء اللّٰه هل هو استثناء؟ فظاهر كلام طائفة دخوله في الاستثناء، و منهم من منعه». البحر المحيط، ج ٢، ص ٤٦٤.

حَرفَ هاهُنا مِن حروفِه. و لَو كانَ شَرطاً علَى الحقيقةِ ـ و إن كانَ فيه لفظُ الشرطِ ـ لَما صَحَّ دخولُه علَى الماضي، و قد تُذكَرُ المَشيّةُ في الماضي فيَقولُ القائلُ: «لَقيتُ زَيداً»، و «أكَلتُ البارِحةَ كَذا»، ثُمّ يَقولُ: «إن شاءَ اللّٰهُ»؛ و إنّما دَخلَت المَشيّةُ في كُلِّ هذه المَواضعِ ليَقِفَ الكلامُ عن النفوذِ و المُضيِّ، لا لغَيرِ ذلكَ. ٢٦٦

فإذا قيلَ لنا: فلِمَ إذا تَعقَّبَت المَشيّةُ جُملتَينِ أو جُمَلاً، اقتَضَت وقوفَ حُكمِ الجميعِ؟ و ألّا أَجزتم تَعلُّقَها بما يَليها دونَ غيرِه؟

قُلنا: ذلكَ كانَ مُمكِناً لَولا الدليلُ، و قد أجمَعَت الأُمَّةُ علىٰ أنّ حُكمَ الجميعِ يَقِفُ، فلَم يُرَدَّ حُكمُ المَشيّةِ إلَى الجميعِ إلّا بدَليلٍ[1]، و ما نأبىٰ أن يَرجِعَ الاستثناءُ أو الشرطُ إلىٰ جميعِ الجُمَلِ بدَليلٍ، و إنّما نأبَى القَطعَ علىٰ ذلكَ بالظاهرِ مِن غيرِ دليلٍ.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به رابعاً: إنّ صحّةَ عَودِ الاستثناءِ إلىٰ كُلِّ واحدٍ مِن الجُمَلِ لا يَقتَضي القَطعَ علىٰ عَودِه إليها بأَسرِها، و إنّما يَقتَضي التجويزَ لذلكَ و الشكَّ فيه، فَرقاً بَينَ ما يَصِحُّ عَودُه إليه و بَينَ ما لا يَصِحُّ ذلكَ فيه. و العمومُ[2] عندَ مَن قالَ: إنّ لفظَه بظاهرِه يَتناوَلُ الجميعَ، لَم يَقُلْ فيه بذلكَ[3] لصِحّةِ التناوُلِ، بَل لأنّ اللفظَ موضوعٌ للشمولِ و الاستغراقِ وجوباً. ٢٦٧

و هذه الطريقةُ تَنتَقِضُ بأنّ قولَ القائلِ: «رأَيتُ رجُلاً» يَصِحُّ أن يُريدَ بالرجُلِ زَيداً و عَمراً و كُلَّ مَن يَصِحُّ تَناوُلُ هذا الاسمِ له، و مع ذلكَ فلا يُقطَعُ مِن حَيثُ

---

١. قال الباقلانيّ ما ملخّصه: «الأمر عند مخالفيكم من أهل الوقف و من يقول يجب رجوعه إلىٰ ما يليه سواء، و إنّما يجب إعمال الاستثناء بمشيئة اللّه في جميع ما تقدّم من جهة الشرع و الحكم بذلك لا من ناحية توجب اللغة». التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٥٠.

٢. في «ش»: «كالعموم»، و في «ص»: «فالعموم».

٣. في «ألف، ب، ج، س»: «ذلك».

الصحّةِ علىٰ أنّه قد أرادَ الجميعَ، و كذلكَ[١] إذا قالَ: «ضَرَبتُ رِجالاً» يَصِحُّ أن يُريدَ السودانَ و البيضانَ و الطوالَ و القِصارَ، و مع ذلكَ غيرُ واجبٍ القَطعُ علىٰ أنّه قد أرادَ كُلَّ مَن صَلَحَ هذا اللفظُ له.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به خامساً: إنّ طريقةَ العربِ[٢] الاختصارُ كَما ذَكرتم، و متىٰ أرادوا الاستثناءَ مِن كُلِّ جُملةٍ مِن الجُمَلِ المعطوفِ بعضُها علىٰ بعضٍ طالَ[٣] و اعتَمَدوا الاختصارَ أخَّروا[٤] ذِكرَ الاستثناءِ في أواخِرِ الجُمَلِ هَرَباً مِن التطويلِ بذِكرِه عَقيبَ كُلِّ جُملةٍ، و جَرىٰ مَجرىٰ ذِكرِه[٥] عَقيبَ كُلِّ جُملةٍ، و دَلّوا علىٰ أنّهم ٢٦٨
قد أرادوا عَودَه إلىٰ كُلِّ واحدةٍ، لأنّهم كما يُريدونَ الاستثناءَ مِن كُلِّ جُملةٍ فيَختَصِرونَ بذِكرِ ما يَدُلُّ علىٰ مُرادِهم، كذلكَ قد لا يُريدونَ الاستثناءَ مِن كُلِّ جُملةٍ، بَل مِن جُملةٍ واحدةٍ، فلابُدَّ مِن مُراعاةِ الدلالةِ حتّىٰ يُحكَمَ بالاختصارِ، و لا يَجِبُ الحُكمُ بالاختصارِ تَبخيتاً و تَخميناً.

و يُقالُ لهُم فيما تَعلَّقوا به سادساً: إنّ الكلامَ إذا كانَ الفَراغُ لَم يَقَعْ منه، و كانَ المُتكلِّمُ مُتشاغِلاً به، صَحَّ أن تَعودَ إليه اللواحقُ المؤثِّرةُ مِن شَرطٍ و استثناءٍ و مَشيّةٍ، فأمّا القَطعُ علىٰ وجوبِ تَعلُّقِها بجميعِه، و إن[٦] كانَ مُنفَصِلاً[٧] و بَعيداً عن

---

١. في «ألف، س، ص»: «فكذلك».
٢. في «ألف»: + «هي».
٣. في المطبوع: - «طال».
٤. في «ألف، ر، س، ص»: «فاعتمدوا الاختصار و أخّروا».
٥. في «ش»: + «في أواخر الجمل و »، و في المطبوع: «جرى ذكره في أواخر الجمل مجرى ذكره».
٦. في «ش، ص، ف» و المطبوع: «فإن».
٧. في «ب، ج»: «متّصلاً».

مَحلِّ المؤثِّرِ، فغَيرُ مُسلَّم. و إنّما راعَوا اتّصالَ الكلامِ و انقطاعَه ليَنفَصِلَ حُكمُ ما يَصِحُّ أن يَلحَقَ بالكلامِ ممّا لا يَصِحُّ لحوقُه للفَراغِ و الانفصالِ. و لَو كانَ بهذا الذي
٢٦٩ اقتُصِرَ عليه اعتبارٌ، لَوَجَبَ إذا قالَ القائلُ: «أكرَمتُ جيراني، و ضَرَبتُ غِلماني الطِّوالَ» أن يُرَدَّ لفظةُ الطوالِ إلَى الجُملتَينِ؛ لأنّ الفَراغَ ما حَصَلَ مِن الكلامِ، كما يُفعَلُ في الاستثناءِ.

فإذا قيلَ: لَو رَدَدناه إلىٰ ما تَقدَّمَ، لَكُنّا قد فَصَلنا بَينَ الصفةِ و الموصوفِ.

قُلنا: قد فُعِلَ ذلكَ في مَواضعَ، و كذلكَ لَو رَدَدنا الاستثناءَ إلَى الجميعِ لَكُنّا قد فَصَلنا بَينَ الاستثناءِ و المُستَثنىٰ منه، و كُلُّ ذلك مكروهٌ عندَهم مذمومٌ.

فإن قيلَ: فعَلىٰ ما اختَرتموه مِن المَذهبِ في الاستثناءِ كَيفَ قولُكم في الآيةِ التي أحوَجَت الفقهاءَ إلَى الكلامِ في هذه المسألةِ، و هي قولُه تَعالىٰ: ﴿وَ الَّذينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنٰاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدٰاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمٰانينَ جَلْدَةً وَ لاٰ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهٰادَةً أَبَداً وَ أُولٰئِكَ هُمُ الْفٰاسِقُونَ * إِلَّا الَّذينَ تٰابُوا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَ أَصْلَحُوا
٢٧٠ فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحيمٌ﴾[1]؟ و هَل الاستثناءُ بالتوبةِ عائدٌ إلىٰ جميعِ الجُمَلِ، و مؤثِّرٌ فيها، أو هو مُختَصٌّ بما يَليه؟[2]

---

١. النور (٢٤): ٤ ـ ٥.

٢. قال الزركشيّ: «قال صاحب المصادر: الخلاف في هذه المسألة إنّما نشأ من اختلافهم في الفروع من المحدود في القذف؛ هل تُقبل شهادته بعد التوبة أم لا؟ علىٰ معنىٰ أنّهم اختلفوا في هذه المسألة التي هي فرع حداهم، هذا الاختلاف الذي هو أصل لذلك الفرع، لا أنّهم ذهبوا فيما هو فرع هذا الأصل إلىٰ مذاهب ثمّ رتّبوا عليه هذا الأصل؛ لأنّ هذا عكس الواجب، من حيث إنّ الفرع يترتّب علىٰ أصله و يستوي عليه لا أن يترتّب الأصل علىٰ فرعه و يستوي عليه». البحر المحيط، ج ٢، ص ٤٥٣.

قُلنا: إنّ القاذفَ عندَنا إذا تابَ و كَذَّبَ نفسَه في القَذفِ تُقبَلُ شَهادتُه[١]. و هذا إنّما قُلناه بدَليلٍ هو غيرُ ظاهرِ الاستثناءِ؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ تَعقُّبَ الاستثناءِ للجُمَلِ لا يَجِبُ القَطعُ علىٰ عَودِه إليها أجمَعَ إلّا بدَلالةٍ، و قد أجمَعَت الإماميّةُ علَى الحُكمِ الذي ذَكرناه في الآيةِ، و إجماعُهم حُجّةٌ ـ علىٰ ما دَلّلنا عليه في غيرِ مَوضعٍ، و لَو لَم يَثبُتْ ذلكَ، و ثَبَتَ أنّ إجماعَ المؤمنينَ حُجّةٌ، بالآياتِ أو بغَيرِها علىٰ ما يَذهَبُ إليه مُخالِفونا، لَكانَ إجماعُ الإماميّةِ هو الحُجّةَ، لأنّ الحَقَّ فيهم، و المؤمنونَ هُم ـ و لمّا أجمَعوا علىٰ أنّ الاستثناءَ بالتوبةِ يُزيلُ اسمَ الفِسقِ، و هذا لا خِلافَ بَينَ أحَدٍ فيه، و أجمَعوا أيضاً علىٰ أنّه يُفيدُ حُكمَ قبولِ الشهادةِ، قُلنا به. و لمّا لَم يُجمِعوا علىٰ أنّ
٢٧١ التوبةَ تُزيلُ الحَدَّ و تُسقِطُه، لَم نَجعَلِ الاستثناءَ راجعاً إلىٰ إقامةِ الحَدِّ خاصّةً.

و ممّا يُمكِنُ الاستدلالُ به علىٰ قبولِ شَهادةِ القاذفِ بَعدَ تَوبتِه ـ لا مِن جهةِ الإجماعِ الذي أشَرنا إليه ـ كُلُّ ظاهرٍ في القُرآنِ يَقتَضي قبولَ شهادةِ الشاهدَينِ العَدلَينِ، مِثلُ قولِه تَعالىٰ: ﴿وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجٰالِكُمْ﴾[٢] و قولِه تَعالىٰ: ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدٰاءِ﴾[٣] و كُلُّ هذا يَتناوَلُ القاذفَ بَعدَ تَوبتِه، و إذا تَناوَلَه صارَ هذا العمومُ بظاهرِه دليلاً علىٰ أنّ اشتراطَ التوبةِ و إن كانَ مُتأخِّراً فهو عائدٌ إلىٰ قبولِ الشهادةِ؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ استثناءَ التوبةِ في آخِرِ الكلامِ يَقتَضي وجوبَ تعليقِه بما يَليه، و يَجِبُ التوقُّفُ عن رجوعِه إلىٰ ما يَصِحُّ عَودُه إليه مِن الجُمَلِ المُتقدِّمةِ إلّا بدَليلٍ، و ظاهرُ[٤] الآياتِ التي تَلَوناها يَقتَضي قبولَ شَهادةِ القاذفِ بَعدَ التوبةِ لتَناوُلِ

---

١. بالإجماع؛ راجع: الخلاف، ج ٦، ص ٢٦٠.

٢. البقرة (٢): ٢٨٢.

٣. البقرة (٢): ٢٨٢.

٤. في «ج، س» و المطبوع: «فظاهر».

الظاهرِ له، فيُقطَعُ بذلكَ علىٰ عَودِ الاستثناءِ إليه، لا مِن حَيثُ الظاهرِ.

و يُمكِنُ أيضاً أن يُستَدَلَّ علىٰ أنّ الاستثناءَ راجعٌ إلىٰ قبولِ الشهادةِ بقَولِه تَعالىٰ: ٢٧٢
﴿إلّا الّذينَ تابُوا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَ أصْلَحُوا﴾[1]، و معلومٌ أنّ التوبةَ كافيةٌ في إسقاطِ حُكمِ الفِسقِ، و أنّ[2] إصلاحَ العملِ لَيسَ بشَرطٍ في ذلكَ، و هو شَرطٌ في قبولِ الشهادةِ، فيَجِبُ أن يَعودَ الاستثناءُ أيضاً إلىٰ قبولِ الشهادةِ.

فإن قيلَ: قولُه تَعالىٰ: ﴿فَإنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحيمٌ﴾[3] لا يَليقُ إلّا بإسقاطِ عِقابِ الفِسقِ، دونَ قبولِ الشهادةِ.

قُلنا: وصفُه تَعالىٰ بالغُفرانِ و الرحمةِ ممّا يَستَحِقُّه جَلَّ اسمُه علىٰ كُلِّ حالٍ، و لا يُحتاجُ فيه إلىٰ مُطابَقةِ بعضِ ما يَتعقَّبُه مِن الكلامِ.

علىٰ أنّ الرحمةَ هي النعمةُ، و اللّٰهُ تَعالىٰ مُنعِمٌ بالأمرِ بقَبولِ شَهادةِ التائبِ مِن القَذفِ بَعدَ أن كانَت مردودةً. و الغُفرانُ في الأصلِ مأخوذٌ مِن الغَفْرِ الذي هو السترُ، و منه المِغْفَرُ لأنّه ساترٌ؛ و إنّما سُمّيَ الإسقاطُ للعِقابِ غُفراناً مِن حَيثُ كانَ الساترُ
٢٧٣ للشيءِ المُخفي له كأنّه مُزيلٌ له و ماحٍ لرَسمِه، و اللّٰهُ تَعالىٰ إذا أمَرَنا بقَبولِ شَهادةِ التائبِ مِن القَذفِ، فقَد أسقَطَ ما كانَ تَعبَّدَ به قَبلَ التوبةِ مِن رَدِّ شَهادتِه، و أزالَه. و هذا كُلُّه بيِّنٌ.

---

١. النور (٢٤): ٥.

٢. في «ش»: «فإنّ».

٣. النور (٢٤): ٥.

فَصلٌ
في تخصيصِ العمومِ بالشرطِ

اِعلَمْ أنّ الشرطَ و إن لَم يَكُن مؤثِّراً في نُقصانِ عَدَدِ المشروطِ كالاستثناءِ[1] ـ و بذلكَ فَصَلنا بَينَهما فيما تَقدَّمَ[2] ـ فإنّه يُخصِّصُ المشروطَ مِن وجهٍ آخَرَ؛ لأنّه إذا قالَ: «اِضرِبِ القومَ إن دَخَلوا الدارَ»، فالشرطُ لا يؤثِّرُ في تقليلِ عَدَدِ القومِ، و إنّما يُخصِّصُ الضربَ بهذه الحالِ؛ لأنّه لَو أطلَقَ لَتناوَلَ الأمرَ بالضربِ علىٰ كُلِّ حالٍ، فتَخصَّصَ بالشرطِ. و مِن أمثِلتِه قولُه تَعالىٰ: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً
۲۷٤ طَيِّباً﴾[3] و قولُه تَعالىٰ: ﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً﴾[4].

و لا فَصلَ في الحُكمِ الذي ذَكرناه بَينَ تَقدُّمِ الشرطِ في صَدرِ الكلامِ و بَينَ تأخُّرِه[5].

---

١. و اعترض عليه الزركشيّ بأنّ «المشهور أنّ الشرط من المخصّصات مطلقاً؛ لأنّ الجزاء و الشرط جملتان صيّرهما حرف الشرط كلاماً واحداً فيتقيّد إحداهما بقيد الأخرىٰ، و تخصيصها بالاستثناء كذلك، و بذلك أشبه الشرط الاستثناء، فإذا قلت: أكرم بني فلان إن كانوا علماء، صار كقولك: أكرم بني فلان إلّا أن يكونوا جهّالاً». البحر المحيط، ج ٢، ص ٤٧٢.

٢. و فصل غيره بغيره أيضاً. راجع: البحر المحيط، ج ٢، ص ٤٧٦.

٣. النساء (٤): ٤٣.

٤. المجادلة (٥٨): ٤.

٥. «و ذهب النحويّون إلىٰ أنّه متىٰ تأخّر فالمراد به التقدّم، لأنّ له صدر الكلام». العُدّة، ج ١، ص ٣٢٧.

و لا يَمتَنِعُ أن يُشتَرَطَ الشيءُ بشُروطٍ كَثيرةٍ[١]، كَما لا يَمتَنِعُ أن يَكونَ الشرطُ الواحدُ شَرطاً في أشياءَ كَثيرةٍ[٢]. و كُلَّما زيدَ في الشروطِ[٣] زادَ التخصيصُ.

و مِن حَقِّ[٤] الشرطِ أن يَكونَ مُستَقبَلاً، و كذلكَ المشروطُ[٥].

و الغايةُ تَجري في هذا المعنىٰ مَجرَى الشرطِ، و قولُه تَعالىٰ: ﴿وَ لاٰ تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ﴾[٦] معناه: إلىٰ أن يَطهُرنَ، فإن طَهُرنَ فاقرَبوهُنَّ. و كذلكَ قولُه تَعالىٰ: ﴿حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صٰاغِرُونَ﴾[٧].

⇔ و قال الزركشيّ: «قال في المحصول: و لا نزاع في جواز تقديمه و تأخيره، و إنّما النزاع في الأَولىٰ، و يشبه أن يكون الأحرىٰ هو التقديم خلافاً للفرّاء. قلت: قوله لا نزاع في تقديمه و تأخيره مردود؛ فمذهب البصريّين أنّ الشرط له صدر الكلام كالاستفهام فلا يتقدّم عليه الجواب فإن تقدّم عليه شُبّه بالجواب و ليس بجواب، و جوّزه الكوفيّون، فنحو أنت طالق إن دخلت الدار تقديره عند البصريّين أنت طالق إن دخلت الدار فأنت طالق و لا تقدير عند الكوفيّين بل هو جواب مقدّم من تأخير. و رُدّ بأنّه لو كان كذلك لما افترق المعنيان و هما مفترقان، ففي التقديم مبنى الكلام على الجزم ثمّ طرأ التوقّف، و في التأخير مبنى الكلام من أوّله على الشرط. و بهذا يظهر قول الإمام: إنّ الأَولىٰ تقديم الشرط، و ما حكاه عن الفرّاء غريب». البحر المحيط، ج ٢، ص ٤٧١.

١. «على البدل و على الجمع». المعتمَد، ج ١، ص ٢٥٩.

٢. «على البدل و على الجمع». المصدر السابق.

٣. أي على الجمع. راجع: المصدر السابق.
و في غير «س، ش، ص»: «الشرط».

٤. في العُدّة للشيخ: «حكم».

٥. خلافاً للباقلّانيّ حيث جوّز كون الشرط غير مستقبل في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٦٢.

٦. البقرة (٢): ٢٢٢.

٧. التوبة (٩): ٢٩.
و قد عدّ الباقلّانيّ الآيتين من أمثلة الشروط الشرعيّة. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٥٩.

فَصلٌ

في المُطلَقِ و المُقيَّدِ

اِعلَمْ أنّ التقييدَ هو مِثلُ قولِه تَعالىٰ: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾[١] و قولِه تَعالىٰ: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾[٢] فإذا وَليَ هذا التقييدُ جُملةً واحدةً فلا شُبهةَ في تَغيُّرِ حُكمِها. و الخِلافُ فيه متىٰ وَليَ جُملتَينِ في رجوعِه إليهما ـ إذا صَحَّ ذلكَ فيه ـ أو رجوعِه إلىٰ ما يَليه، كالخِلافِ في الاستثناءِ، و قد تَقدَّمَ مشروحاً[٣].

و لا خِلافَ في أنّ الحُكمَ المُقيَّدَ إذا خالَفَ الحُكمَ المُطلَقَ و لَم يَكُن مِن جنسِه[٤]، فإنّ التقييدَ لا يَتعدّىٰ إلَى المُطلَقِ[٥]. و إنّما اختَلَفوا فيما قُيِّدَ و أُطلِقَ و الجنسُ واحدٌ[٦] كالكَفّاراتِ ـ لأنّه تَعالىٰ أطلَقَ الرقَبَةَ في كَفّارةِ الظهارِ، و قَيَّدَها

---

١. النساء (٤): ٩٢.

٢. المجادلة (٥٨): ٤.

٣. راجع: الذريعة، ج ١، ص ٤٨٨.

٤. في التقريب (ج ٣، ص ٣٠٨): «متعلّقاً بغير سببه و مخالفاً لجنسه».

٥. قال الباقلّانيّ: «و قد اتّفق أهل العلم علىٰ أنّ الحكم الواحد بعينه إذا أُطلق في موضع و قُيّد في موضع كان الحكم لتقييده، و لم يُعتبر بإطلاقه». التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٠٨.

٦. قال الباقلّانيّ ما ملخّصه: «اتّفقوا أيضاً علىٰ أنّ المطلق من الحكم إذا كان من جنسه مطلق و مقيّد فواجب حمله علىٰ إطلاقه؛ لأنّه ليس بأن يُردّ إلى المقيّد من جنسه أولىٰ من ردّ مقيّده إلىٰ مطلقه. و اختلف الناس في الحكم المنفصل من التقييد إذا كان غير حكم آخر مقيّد و كان مع ⇔

في كفّارةِ القَتلِ ـ؛ فقالَ قومٌ: إنّ المُطلَقَ يَصيرُ مُقيَّداً للظاهرِ لا للدليلِ[١]، و قالَ قومٌ: ٢٧٦
يُقيَّدُ بالدليلِ و القياسِ[٢]، و قالَ آخَرونَ: لا يَصِحُّ تقييدُه بالقياسِ، مِن حَيثُ يَتضمَّنُ الزيادةَ، و الزيادةُ في النصِّ نَسخٌ[٣].

و الدليلُ علىٰ أنّ المُطلَقَ لا يُقيَّدُ لأجلِ تقييدِ غيرِه[٤] أنّ كُلَّ كلامٍ له حُكمُ نفسِه، و لا يَجوزُ أن يَتعدّىٰ إليه حُكمُ غيرِه، و لَو جازَ تقييدُ المُطلَقِ لأجلِ تقييدِ غيرِه، لَوَجَبَ أن يُخَصَّ العامُّ لتخصيصِ غيرِه، و يُشتَرَطَ المُطلَقُ علىٰ هذا الوجهِ، و هذا يُبطِلُ الثقةَ بشَيءٍ مِن الكلامِ[٥].

و احتجاجُهم بأنّ القُرآنَ كالكَلمةِ الواحدةِ[٦] يَبطُلُ بالاستثناءِ و التخصيصِ.

↩ ذلك من جنسه إلّا أنّه متعلّق بغير سببه، هل يجب حمله على الإطلاق أو تقييده بتقييد ما هو من جنسه المتعلّق بغير سببه؟». التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٠٩.
و للمزيد من تحرير محلّ الخلاف انظر: المعتمَد، ج ١، ص ٣١٣؛ الإحكام للآمديّ، ج ٣، ص ٤.

١. نُسب إلى الشافعيّ و أحمد و بعض الشافعيّة. انظر: التبصرة، ص ٢١٢؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٦٣٨؛ البحر المحيط، ج ٣، ص ٩.
٢. نُسب إلى الشافعيّ و بعض أصحابه و جمهور المالكيّة. انظر: التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣١٠؛ المعتمَد، ج ١، ص ٣١٣؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ٣٣١؛ الإحكام للآمديّ، ج ٣، ص ٥؛ البحر المحيط، ج ٣، ص ١٠ ـ ١١.
٣. نُسب إلىٰ أصحاب أبي حنيفة و أبي الحسن منهم و بعض الشافعيّة، و اختاره الجصّاص و أبو زيد الدبوسيّ. و ذكر أبو الحسين أنّ أصحاب أبي حنيفة اختلفوا في سبب المنع علىٰ ثلاثة أقوال. انظر: الفصول، ج ١، ص ٢٢٧؛ التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣١٧؛ تقويم الأدلّة، ص ٢٣٣؛ المعتمَد، ج ١، ص ٣١٣؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ٣٣١.
٤. و هو اختيار للباقلّانيّ و أبي الحسين و الشيخ الطوسيّ. راجع المصادر المتقدّمة.
٥. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣١١.
٦. حكاه الباقلّانيّ، ثمّ ردّ عليه تفصيلاً في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣١٦.

و قولُهم: «الشهادةُ لمّا أُطلِقَت في مَوضِعٍ، و قُيِّدَت في آخَرَ، حَكَمنا بتقييدِها في كُلِّ مَوضِعٍ»[١] يَبطُلُ بأنّ العَدالةَ مُعتَبَرةٌ في كُلِّ مَوضِعٍ، و إنّما اشتُرِطَت لدليلٍ هو
٢٧٧ غيرُ ظاهرِ تقييدِها في بعضِ المَواضعِ[٢].

فأمّا مَن يَجعَلُ القياسَ دليلاً و طريقاً إلىٰ إثباتِ الأحكامِ، فلَيسَ له أن يَمتَنِعَ مِن تقييدِ الرقَبةِ بدَليلِ القياسِ إنِ اقتَضىٰ ذلكَ، و إن كانَ زيادةً، و لَيسَ في الحقيقةِ زيادةً؛ لأنّ تقييدَ الرقَبةِ بالإيمانِ يَقتَضي أنّ المُجزيَ أقَلُّ ممّا كانَ يُجزي، و هذا في المعنىٰ تخصيصٌ[٣] لا زيادةٌ، و لا مُعتَبَرَ[٤] بزيادةِ اللفظِ؛ لأنّ كُلَّ تخصيصٍ بدَليلٍ شَرعيٍّ[٥] لا بُدَّ مِن كَونِه زيادةً في اللفظِ[٦].

---

١. حكاه الباقلّانيّ و أبو الحسين، ثمّ ردّا عليه في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣١٤؛ المعتمَد، ج ١، ص ٣١٤.

٢. «من إجماع أو غيره». العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ٣٣٢.

٣. في «ألف»: + «سمعيّ».

٤. في «ألف»: «و لا تعتبر»، و في «س»: «و لا يعتبر».

٥. في «ص»: «سمعيّ».

٦. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣١٧.

فَصلٌ

في ذِكرِ مُخصِّصاتِ العمومِ المُنفَصِلاتِ الموجِبةِ للعِلمِ

اِعلَمْ أنّ تخصيصَ العمومِ بكُلِّ دليلٍ أوجَبَ العِلمَ ـ مِن عقلٍ و كِتابٍ و سُنّةٍ مقطوعٍ عليها[1] و إجماعٍ ـ لا شُبهةَ فيه، و لا خِلافَ مِن مُحقِّقٍ في مِثلِه[2]؛ لأنّ الدليلَ القاطعَ إذا دَلَّ علىٰ ضِدِّ حُكمِ العامِّ و[3] لَم يَجُزْ تَناقُضُ الأدلّةِ، فلا بُدَّ مِن سَلامةِ الدليلَينِ، و لا يَسلَمانِ إلّا بتخصيصِ ظاهرِ العمومِ. ٢٧٨

فإن قيلَ: لِمَ كُنتم بأن تَخُصّوا العمومَ بدَليلِ العقلِ أَولىٰ ممّن خَصَّ دليلَ العقلِ بالعمومِ[4]؟

قُلنا: دليلُ العقلِ لا يَدخُلُه الاحتمالُ و الحقيقةُ و المَجازُ، و العمومُ يَصِحُّ فيه كُلُّ

---

١. في التقريب و الإرشاد (ج ٣، ص ١٧٢): «نصّ الكتاب و السنّة الذي لا احتمال فيه و لا اجتهاد في العمل بالمراد به، و فعل الرسول المعلوم وقوعه منه علىٰ وجه البيان لذلك».

٢. و في التذكرة للشيخ المفيد (ص ٣٨): «و ليس يخصّ العموم إلّا دليل العقل و القرآن و السنّة الثابتة». و في العُدّة للشيخ (ج ١، ص٣٣٦) زيادة: «و أفعال النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله».

٣. في المطبوع: - «و».

٤. حكاه أبو الحسين و أجاب عنه في المعتمَد، ج ١، ص ٢٧٢.

و حُكي القول بعدم جواز تخصيص العموم بالدليل العقليّ عن ظاهر الشافعيّ و بعض أصحابه، و نسبه الآمديّ إلىٰ طائفة شاذّة من المتكلّمين. راجع: الإحكام، ج ٢، ص ٣١٤؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٤٩٠.

ذلكَ، فلهذا خَصَّصنا العمومَ بالعقلِ.

فإن قيلَ: دليلُ العقلِ يَجِبُ تَقدُّمُه علَى العمومِ، فكَيفَ يُخَصُّ به؟[١] و لَو جازَ تخصيصُه به لَجازَ نَسخُه[٢].

قُلنا: دليلُ العقلِ لَيسَ بمُخصِّصٍ علَى الحقيقةِ، و إنّما هو دالٌّ علَى المُخصِّصِ، و المؤثِّرُ في الحقيقةِ هو قَصدُ المُخاطِبِ. و الدليلُ يَجوزُ تقديمُه علَى المدلولِ لأنّه لَيسَ بمؤثِّرٍ[٣].

علىٰ أنّ دليلَ العقلِ كَما يَتقدَّمُ[٤] فهو مُصاحِبٌ، فلَو كانَ مؤثِّراً لَكانَ مُصاحِباً.

٢٧٩ و أمّا النسخُ بدَليلِ العقلِ فغَيرُ مُمتَنِعٍ في المعنىٰ؛ لأنّ سقوطَ فَرضِ القيامِ في الصلاةِ بالزمانةِ كسُقوطِه بالنهيِ، فمعنَى النسخِ حاصلٌ و إن لَم يُطلَقِ الاسمُ.

فأمّا تخصيصُ الكِتابِ بالكِتابِ فلا شُبهةَ في جوازِه، و مَن خالَفَ في ذلكَ مِن أهلِ الظاهرِ[٥]. . . . .

---

١. «لأنّ ما يقتضي الخصوص يجب أن يكون مقارناً له». العُدّة للشيخ، ج ١، ص ٣٣٨.

٢. حكاه الباقلّانيّ ثمّ ردّ عليه. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٧٤.

٣. قال الباقلّانيّ في جملة الردّ عليهم: «و هذا خلاف في عبارة؛ لأنّ تقدّمه لم يخرجه عن صحّة علمنا به خروج بعض ما تناوله الاسم منه، و هذا هو معنى قولنا: خصّ العام. و لعمري أنّنا لا نسمّي دليل العقل المتقدّم تخصيصاً للعبارة قبل وجودها، و إنّما نصفه بأنّه مخصّص إذا وجد ما يكون مخصّصاً له، فيتغيّر الحال في وصفه بأنّه مخصّص لتجديد العبارة. فإذا كان ذلك كذلك سقط ما قالوه. هذا على أنّ الكلام الذي يبيّن قوله في العقل أنّه مخصوص هو كلامه عزّ و جلّ، و هو عندنا قديم غير مخلوق سابق لوجود العقل، و كلّ دليل يخصّه سواه، فزال ما قالوه». التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٧٣ ـ ١٧٥.

٤. كذا في النسخ، و لعلّ المراد: «و إن تقدّم» أو «كلّما يتقدّم».

٥. حكاه الجصّاص عن قوم و لم يسمّهم في الفصول، ج ١، ص ١٤١. و انظر حكاية ما يقرب من هذا من الظاهريّة في الإحكام لابن حزم، ج ٣، ص ٣٧٩.

و سَمَّى التخصيصَ بياناً[١] إنّما هو مُخالِفٌ في العبارةِ.

و أمّا تخصيصُه بالسنّةِ فلا خِلافَ فيه[٢]، و قد وَقَعَ كثيرٌ منه؛ لأنّه تَعالىٰ قالَ: ﴿يُوصيكُمُ اللّٰهُ فى أوْلاٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾[٣] و خَصَّصَ عمومَ هذا الظاهرِ قولُه عليه السلام: «لا يَرِثُ القاتلُ» و[٤] «لا يَتوارَثُ أهلُ مِلّتَينِ»[٥].

و جُملةُ القولِ في هذا البابِ أنّ كُلَّ شَيءٍ هو حُجّةٌ في نفسِه لا بُدَّ مِن تخصيصِ العمومِ به، و إنّما الخِلافُ في عبارةٍ، أو في وقوعِ ذلكَ، و لا حاجةَ بنا إلىٰ ذِكرِ الوقوعِ في هذا المَوضِعِ.

---

١. قال ابن حزم: «نحن نقول: إنّ التخصيص أو الاستثناء نوعان من أنواع البيان... و التخصيص فقد يكون بالقرآن للقرآن و بالحديث للقرآن و بالإجماع للقرآن»، ثمّ قال: «فإن قال قائل: لا يجوز أن يبيَّن القرآن إلّا بالسنّة؛ لأنّ اللّه تعالىٰ يقول: ﴿وَ أنْزَلْنٰا إلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ مٰا نُزِّلَ إلَيْهِمْ﴾» و أجاب عنه. الإحكام، ج ١، ص ٧١.

٢. قال الزركشيّ: «قولاً واحداً بالإجماع كما حكاه الأستاذ أبو منصور. و قال الآمديّ: لا أعرف فيه خلافاً، لكن حكى بعضهم في الفعليّة خلافاً. و قال الشيخ أبو حامد الأسفرايينيّ: لا خلاف في ذلك إلّا ما يحكي [كذا في المطبوع] داود في إحدى الروايتين». البحر المحيط، ج ٢، ص ٤٩٥.

٣. النساء (٤): ١١.

٤. المصنَّف لابن أبي شيبة، ج ٧، ص ١٥؛ سنن أبي داود، ج ٢، ص ٣٨٢؛ السنن الكبرىٰ، ج ٦، ص ٢١٩. و انظر: نيل الأوطار، ج ٦، ص ١٩٤.
و روي الخبر عن أمير المؤمنين عليه السلام و أبي عبد اللّه عليه السلام و ابن عبّاس و غيرهم. انظر: الأحكام ليحيى بن الحسين، ج ٢، ص ٣٠٣؛ الكافي، ج ٧، ص ١٤٩؛ المصنّف لعبد الرزّاق، ج ٩، ص ٤٠٤؛ سنن الدارميّ، ج ٢، ص ٣٨٥؛ مسند أحمد، ج ١، ص ٤٩.

٥. المصنّف لعبد الرزّاق، ج ٦، ص ١٦؛ سنن سعيد بن منصور، ج ١، ص ٦٥؛ مسند أحمد، ج ٢، ص ١٧٨؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٩١٢؛ سنن أبي داود، ج ٢، ص ٨؛ سنن الترمذيّ، ج ٣، ص ٢٨٧؛ المستدرك للحاكم، ج ٢، ص ٢٤٠. و راجع: نيل الأوطار، ج ٦، ص ١٩٢.

٢٨٠ و أمّا تخصيصُه بالإجماعِ فصَحيحٌ[١]؛ لأنّ الإجماعَ عندَنا لا يَكونُ إلّا حُجّةً لِما سنَذكُرُه في بابِ الإجماعِ بمَشيّةِ اللّهِ تَعالىٰ[٢]، و الخِلافُ بَينَنا و بَينَ أصحابِ الإجماعِ إنّما هو في التعليلِ و الدليلِ.

---

١. قال الآمديّ: «لا أعرف خلافاً في تخصيص القرآن و السنّة بالإجماع». الإحكام، ج ٢، ص ٣٢٧.

٢. الذريعة، ج ٢، ص ١٩٧.

فَصلٌ
في التخصيصِ بأخبارِ الآحادِ

اختَلَفَ العاملونَ في الشريعةِ بأخبارِ الآحادِ في تخصيصِ عمومِ الكتابِ بها؛ فمنهم مَن أبىٰ أن يُخَصَّ بها علىٰ كُلِّ حالٍ[1]، و منهم مَن جَوَّزَ تخصيصَه بأخبارِ الآحادِ إذا دَخَلَه التخصيصُ بغَيرِها[2]، و منهم مَن راعىٰ سَلامةَ اللفظةِ في كَونِها حقيقةً، و لَم يوجِبِ التخصيصَ بخبرِ الواحدِ مع سَلامةِ الحقيقةِ، و أجازَه إذا لَم تَكُن سالمةً[3]، و إنّما تَسلَمُ الحقيقةُ عندَه إذا كانَ تخصيصُه بكلامٍ مُتّصِلٍ به، و منهم مَن يُجيزُ تخصيصَ العمومِ بأخبارِ الآحادِ علىٰ كُلِّ حالٍ بغَيرِ قِسمةٍ[4].

---

١. نُسب إلىٰ بعض المتكلّمين و بعض الحنابلة، و هو اختيار الشيخ المفيد و الشيخ الطوسيّ. التذكرة، ص ٣٨؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٥٥٢؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ٣٤٤؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٤٩٨.

٢. هذا اختيار الأحناف و منهم عيسى بن أبان و الجصّاص و الدَّبوسيّ. الفصول، ج ١، ص ١٥٥ ـ ١٥٦؛ تقويم الأدلّة، ص ١٠٧.

٣. منسوب إلى الكرخيّ، و نَسب الجصّاص و الباقلّانيّ هذا القول و الذي قبله كقول واحد إلىٰ عيسى بن أبان. الفصول، ج ١، ص ١٦٧؛ التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٨٥؛ المحصول، ج ٣، ص ٨٥.

٤. كما نسب إلى الجمهور من المتكلّمين و الفقهاء و أبي حنيفة و مالك و أحمد و الشافعيّ. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٨٤؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٥٥١؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ↔

و الذي نَذهَبُ إليه أنّ أخبارَ الآحادِ لا يَجوزُ تخصيصُ العمومِ بها علىٰ كُلِّ
٢٨١ حالٍ، و قد كانَ جائزاً أن يَتعبَّدَ اللّٰهُ تَعالىٰ بذلك، فيَكونَ واجباً، غيرَ أنّه ما تَعبَّدَنا به.

و الذي يَدُلُّ علىٰ صحّةِ ما ذَهَبنا إليه أنّ الناسَ بَينَ قائلَينِ: ذاهبٍ إلىٰ وجوبِ العملِ بخبرِ الواحدِ في الشريعةِ، و نافٍ لذلكَ. و كُلُّ مَن نَفىٰ وجوبَ العملِ بها في الشرعِ نَفَى التخصيصَ بها، و لَيسَ في الأُمّةِ مَن جَمَعَ بَينَ نفيِ العملِ بها في غيرِ التخصيصِ و بَينَ القولِ بجَوازِ التخصيصِ، فالقولُ[١] بذلكَ يَدفَعُه الإجماعُ. و سنَدُلُّ بمَشيّةِ اللّٰهِ تَعالىٰ إذا انتَهَينا إلَى الكلامِ في الأخبارِ علىٰ أنّ اللهَ تَعالىٰ ما تَعبَّدَنا بالعملِ بأخبارِ الآحادِ في الشرعِ[٢]، فبَطَلَ التخصيصُ بها لِما ذَكرناه، و لا شُبهةَ في أنّ تخصيصَ العمومِ بأخبارِ الآحادِ فَرعٌ علَى القولِ بالعملِ بأخبارِ الآحادِ.

علىٰ أنّا لَو سَلَّمنا أنّ العملَ بها لا علىٰ وجهِ التخصيصِ واجبٌ قد وَرَدَ الشرعُ به، لَم يَكُن في ذلكَ دَلالةٌ علىٰ جوازِ التخصيصِ بها؛ لأنّ إثباتَ العبادةِ بالعملِ بها[٣]
٢٨٢ في مَوضِعٍ لا يَقتَضي تَجاوُزَه إلىٰ غيرِه، ألا تَرىٰ أنّهم لَم يَنسَخوا بها و إن عَمِلوا بها في غيرِ النسخِ[٤]؟ فكذلكَ[٥] يَجوزُ ثُبوتُ العملِ بها في غيرِ التخصيصِ و إن لَم يَثبُتِ التخصيصُ لاختلافِ المَوضِعَينِ؛ لأنّ خبرَ الواحدِ لَيسَ بحُجّةٍ مِن جهةِ العقلِ، و إنّما كانَ حُجّةً عندَ مَن ذَهَبَ إلىٰ ذلكَ بالشرعِ، فغَيرُ مُمتَنِعٍ الاختصاصُ في ذلكَ.

⇔ ج ١، ص ٣٤٣؛ المحصول، ج ٣، ص ٨٥؛ الإحكام للآمديّ، ج ٢، ص ٣٢٢؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٤٩٧.

١. في «ألف، ب، س»: «و القول».

٢. الذريعة، ج ٢، ص ١١٨.

٣. في المطبوع: - «بها».

٤. و أجاب عنه الباقلّانيّ بوجهين. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٨٩.

٥. في «ألف، ب، س»: «فلذلك»، و في المطبوع: «و كذلك».

و اعلَمْ أنّ شُبهةَ منَ أحالَ التعبُّدَ بالعملِ بخبرِ الواحدِ في تخصيصٍ أو غيرِه ـ التي عليها المَدارُ و منها تَتفرَّعُ جميعُ الشُّبَهِ ـ أنّ العمومَ طريقُه العِلمُ، فلا يَجوزُ أن يُخَصَّ بما طريقُ إثباتِه غالبُ الظنّ[١]. و الذي يُفسِدُ أصلَ هذه الشُّبهةِ أنّ التعبُّدَ إذا وَرَدَ بقبولِ خبرِ الواحدِ في تخصيصٍ أو غيرِه، فطريقُ هذه العبادةِ العِلمُ دونَ الظنّ، فإنّما[٢] خَصَّصنا معلوماً بمعلومٍ، و أدِلّةُ العقولِ شاهدةٌ بذلك. و سنُشبِعُ هذا في الكلامِ علىٰ نفيِ جوازِ العبادةِ بخبرِ الواحدِ عقلاً عندَ الانتهاءِ إليه بعَونِ اللّٰهِ[٣]. ٢٨٣

و بَعدُ، فلا خِلافَ بَينَ الفقهاءِ في جوازِ الرجوعِ إلىٰ أخبارِ الآحادِ في الاسمِ العامِّ، فما الذي يَمنَعُ مِن الرجوعِ إليها في الحُكمِ المُعلَّقِ بالإسمِ؟ ألا تَرىٰ أنّا عندَ الاختلافِ نُثبِتُ الأسماءَ بالرجوعِ إلىٰ أهلِ اللغةِ؟ فما الذي يَمنَعُ مِن الرجوعِ إلَى الآحادِ في تخصيصِ الأحكامِ؟

و أمّا مَن جَوَّزَ التخصيصَ بأخبارِ الآحادِ بشَرطِ دخولِ التخصيصِ قَبلَ ذلك، أو بشَرطِ فَقدِ[٤] سَلامةِ الحقيقةِ، فشُبهتُه في ذلكَ أنّ التخصيصَ يُصيِّرُ اللفظَ مَجازاً[٥]، و قد بيّنّا أنّ الأمرَ بخِلافِ ذلك[٦].

---

١. الفصول، ج ١، ص ١٦٢. و حكاه الباقلّانيّ و أجاب عنه بتفصيل أكثر في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٨٦. و انظر: المجزي، ج ١، ص ٢٠٧ و ٢١١.

٢. في «ألف، ب، ج، ر، س»: «و إنّما».

٣. الذريعة، ج ٢، ص ١١١.

٤. في غير «ألف، س»: - «فقد».

٥. راجع: الفصول، ج ١، ص ١٦٧.

٦. الذريعة، ج ١، ص ٤٧٧.

فَصلٌ
في تخصيصِ العمومِ بالقياسِ

اِعلَمْ أنّ هذا الفَصلَ نَظيرُ الذي تَقدَّمَه، و الخِلافُ في تخصيصِ العمومِ بالقياسِ إنّما هو فَرعٌ مِن فروعِ القائلينَ بأنّ العبادةَ قد وَرَدَت بالقياسِ في الشريعةِ، و مَن ٢٨٤ دَفَعَ جوازَ القياسِ في شَيءٍ مِن الشريعةِ لا شُغُلَ له بهذا الفَرعِ. و إذا دَلَّلنا علىٰ أنّ العبادةَ لَم تَرِدْ بالقياسِ في حُكمٍ مِن أحكامِ الشريعةِ، بَطَلَ القولُ بأنّه مُخصِّصٌ بالإجماعِ، علىٰ ما قُلناه في أخبارِ الآحادِ.

و قد اختَلَفَ مُثبِتو القياسِ في هذه المسألةِ[1]:

فذَهَبَ أبو عليٍّ الجُبّائيُّ و جماعةٌ مِن الفقهاءِ إلىٰ أنّه لا يُخصَّصُ العمومُ به، و هو قولُ أبي هاشِمٍ الأوّلُ[2].

و منهم مَن قالَ: يُخَصُّ بالقياسِ الجَليِّ، دونَ القياسِ الخَفيِّ[3]، و هو مَذهبُ كَثيرٍ

---

١. الأقوال و نسبتها هنا مثل ما في المعتمَد، ج ٢، ص ٨١١. و هناك أقوال أُخرىٰ لم يذكرها المصنّف، و ذكر الزركشيّ عشرة مذاهب في هذه المسألة. راجع: البحر المحيط، ج ٢، ص ٥٠١ ـ ٥٠٦.

٢. حُكي عن أحمد و أبي الحسن الأشعريّ و الجبّائيّ و ابنه و بعض الحنابلة و بعض الشافعيّة و كثير من المعتزلة. انظر: التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٩٥؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٥٦٢؛ قواطع الأدلّة، ج ١، ص ١٩٠؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٥٠٢.

٣. قال الباقلّانيّ: «يزعمون أنّ القياس الجليّ هو قياس العلّة، و الخفيّ قياس الشبه»، ثمّ ردّ علىٰ ⇔

مِن أصحابِ الشافعيِّ[١].

و منهم مَن قالَ: يُخَصُّ به إذا دَخَلَه التخصيصُ[٢].

و منهم مَن جَوَّزَ تخصيصَه بالقياسِ علىٰ كُلِّ حالٍ، و هو مَذهبُ أكثَرِ الفقهاءِ، و مَذهبُ أبي هاشِمٍ الأخيرُ[٣].

و قد ذَكرنا طريقَتَنا في نفي التخصيصِ بأخبارِ الآحادِ، و هي الطريقةُ في نفيِ التخصيصِ بالقياسِ.

٢٨٥ و يُمكِنُ ـ إذا سَلَّمنا أنّ العبادةَ قد وَرَدَت به في غيرِ التخصيصِ ـ أن نَسلُكَ مِثلَ الطريقةِ التي سَلَكناها في نفيِ تخصيصِه بأخبارِ الآحادِ، فنَقولَ: قد عَلِمتم أنّ القياسَ لَيسَ بحُجّةٍ في نفسِه بدَليلِ[٤] العقلِ، و إنّما يَثبُتُ كَونُه حُجّةً بالسمعِ، فمِن أينَ إذا كانَ في غيرِ التخصيصِ حُجّةً أنّه كذلكَ في التخصيصِ؟[٥]

فأمّا دَعواهم أنّ الأُمّةَ إنّما حَجَبَت الأُمَّ بالأختَينِ فما زادَ بالقياسِ، و ذلكَ أبلَغُ مِن

← تقسيمهم هذا. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٢٠٧. و حكى الرازيّ اختلافهم في تفسير الجليّ و الخفيّ علىٰ ثلاثة أوجه في المحصول، ج ٣، ص ٩٦.

١. نُسب إلى ابن سُريج و بعض أصحاب الشافعيّ. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٩٥؛ المحصول، ج ٣، ص ٩٦. و راجع: البحر المحيط، ج ٢، ص ٥٠٤.

٢. هذا قول الأحناف، و نُسب إلىٰ أبي حنيفة و عيسى بن أبان، و اختاره الجصّاص و الدَّبوسيّ. انظر: الفصول، ج ١، ص ٢١١؛ تقويم الأدلّة، ص ١٠٣؛ قواطع الأدلّة، ج ١، ص ١٩٠.

٣. نُسب إلىٰ أبي حنيفة و مالك و الشافعيّ و أحمد و الأشعريّ و الجمهور من أصحاب مالك و أبي حنيفة و الشافعيّ و أكثر الفقهاء و ابن سُريج، و اختاره أبو الحسين البصريّ. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٩٥؛ المعتمَد، ج ٢، ص ٨١١؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٥٥٩؛ العُدّة للشيخ، ج ١، ص ٣٥٢؛ المحصول، ج ٣، ص ٩٦؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٥٠١.

٤. في «ألف، ج»: «لدليل»، و في «ب، ر، س، ص»: «كدليل».

٥. بتفصيل أكثر في العُدّة للشيخ، ج ١، ص ٣٥٤ و ٣٥٧.

التخصيصِ، و أنّ العبدَ كالأمةِ في تنصيفِ الحَدِّ[١]، **فباطلةٌ**؛ لأنّا لا نُسلِّمُ ذلكَ، و لا دليلَ علىٰ صحّتِه، و إنّما المُعوَّلُ في ذلكَ علىٰ إجماعِ الأُمّةِ، دونَ القياسِ.

و مَن مَنَعَ مِن القياسِ مِن حَيثُ أوجَبَ الظنَّ، و العمومُ طريقُه العِلمُ، قد بيّنّا الكلامَ عليه في التخصيصِ بأخبارِ الآحادِ و قُلنا: دليلُ العبادةِ بالقياسِ يَقتَضي العِلمَ، فما خَصَّصنا معلوماً إلّا بمعلومٍ، و لا اعتبارَ بطريقِ هذا العِلمِ، كانَ ظَنّاً أو غيرَه.[٢]

٢٨٦ و مِن أقوىٰ ما احتَجَّ به مَن نَفىٰ تخصيصَ العمومِ بالقياسِ أنّه لا خِلافَ بَينَ مُثبِتيه في أنّ الشرطَ في استعمالِه الضرورةُ إليه و سَلامتُه مِن أن تَكونَ الظواهرُ دافعةً له، و هذا الشرطُ يَمنَعُ مِن تخصيصِ الكتابِ أو[٣] السنّةِ المعلومةِ المقطوعِ عليها به[٤].

و وَجَدتُ بعضَ مَن خالَفَ في ذلكَ يَقدَحُ في هذه الطريقةِ بأن يَقولَ: إذا خَصَّصنا العمومَ بالقياسِ فقَد استَعمَلناه فيما لا نَصَّ فيه يُخالِفُه، و إنّما يَدفَعُ النصُّ القياسَ إذا كانَ المُرادُ بذلكَ النصِّ معلوماً، فأمّا ما يَتناوَلُ اللفظُ في الظاهرِ لا يَكونُ دافعاً، فإن أرَدتم الأوّلَ فهو مُسلَّمٌ و لا يَمنَعُ مِن التخصيصِ بالقياسِ، و إن أرَدتم

---

١. المعتمَد، ج ٢، ص ٨١٤.

٢. تقدّم في الذريعة، ج ١، ص ٥١٧. و قال العلّامة الحلّيّ: «و فيه نظر؛ فإنّ البحث وقع عن القياس لا عن دليله». نهاية الوصول، ج ٢، ص ٣٢٤.

٣. في المطبوع: «و».

٤. الجواب كما في المعتمَد (ج ٢، ص ٨١٦): «يُقال لهم: أ تريدون أنّ الضرورة الداعية إلى القياس زائلة إذا دخل الحكم تحت لفظ العموم، أو إذا كان الحكم مراداً بالعموم؟ فإن قالوا بالأوّل كان موضع الخلاف، و إن قالوا بالثاني لم يمكنهم أن يبيّنوا أنّ الحكم مراد بالعموم إلّا إذا أثبتوا أنّ القياس ليس بحجّة مع العموم فيصير دليلهم مبنيّاً علىٰ نفس المسألة».

الثانيَ فغَيرُ مُسلَّمٍ و هو مَوضِعُ الخِلافِ[١].

و هذا لَيسَ بصَحيحٍ؛ لأنّ مُرادَ اللّٰهِ تَعالىٰ إنّما يُعلَمُ بخِطابِه، فإذا كانَ ظاهرُ خِطابِه يُنافي القياسَ فقَد زالَ الشرطُ في صحّةِ القياسِ، و كَيفَ[٢] السبيلُ إلَى العِلمِ ٢٨٧
بمُرادِه إلّا مِن جهةِ خِطابِه؟

و بَعدُ، فمعلومٌ بغَيرِ شُبهةٍ أنّ للقياسِ في تخصيصِ العمومِ شَرطاً لَيسَ هو للدليلِ العقليِّ و لا للسنّةِ المقطوعِ عليها، و قد بيّنّا أنّا نَترُكُ ظاهرَ الكتابِ و نَخُصُّ عمومَه بدَليلِ العقلِ و السنّةِ المعلومةِ و الإجماعِ، فيَجِبُ مع هُبوطِ درجةِ القياسِ عنها[٣] أن لا نَدَعَ به ظاهرَ العمومِ، و أن نَكتَفيَ في الدفعِ له بتَناوُلِ[٤] ظاهرِ الكتابِ لخِلافِ[٥] موجَبِه حتّىٰ يَكونَ القياسُ بخِلافِ الأدلّةِ القاطعةِ.

و لَيسَ يُمكِنُ أن يَدَّعوا أنّ الفَرقَ بَينَ القياسِ و غيرِه مِن الأدلّةِ القاطعةِ أنّ القياسَ لا يُستَعمَلُ مع العِلمِ بأنّ مُرادَ اللّٰهِ تَعالىٰ بخِطابِه خِلافُه.

قُلنا: و لا شَيءَ مِن الأدلّةِ يُستَعمَلُ مع ذلكَ.

٢٨٨ **فإذا قيلَ**: ما عَدا القياسَ مِن الأدلّةِ يمنَعُ مِن أن يُعلَمَ[٦] مِن مُرادِ اللّٰهِ تَعالىٰ خِلافُها؛ لأنّ ذلكَ يَقتَضي تَعارُضَ الأدلّةِ و تَناقُضَها. و هذا جائزٌ في القياسِ.

قُلنا: هذا صَحيحٌ، غيرَ أنّه فَرقٌ بَينَ القياسِ و غيرِه في غيرِ المَوضعِ الذي

---

١. و أجاب عنه أبو الحسين أيضاً في المعتمَد فيما تقدّم.

٢. في المطبوع: «فكيف».

٣. و ادّعى الباقلّانيّ «أنّ كثيراً من الفقهاء يقولون بوجوب تقديم العمل بموجب القياس على العمل بموجب الخبر الواحد و يرىٰ أنّه أقوىٰ من الخبر». التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٩٦.

٤. في «ر، س، ش»: «تناول».

٥. في «ج، ر، ص» و المطبوع: «بخلاف».

٦. في «ألف، ج»: + «به».

حَقَّقناه؛ لأنّ الاتّفاقَ إنّما حَصَلَ في أنّ شَرطَ التخصيصِ بالقياسِ يُخالِفُ شَـرطَ التخصيصِ بغَيرِه، فإن لَم يَكُن الأمرُ علىٰ ما ذَكرناه -مِن أنّ ظاهرَ تَناوُلِ لفظِ العمومِ يَمنَعُ مِن القياسِ، و لا يَمنَعُ مِن سائرِ الأدلّةِ- فلا مَزيّةَ بَينَ الكُلِّ و يَجِبُ التساوي، و معلومٌ خِلافُه.

فَصلٌ
في تخصيصِ العمومِ بأقوالِ الصحابةِ

اِعلَمْ أنّه لا خِلافَ في أنّ كُلَّ ما هو حُجّةٌ في نفسِه يَصِحُّ تخصيصُ العمومِ به، و إجماعُ الصحابةِ حُجّةٌ، فيَجِبُ التخصيصُ به. و نَحنُ و إن كُنّا نُخالِفُهم في تعليلِ كَونِ ذلكَ حُجّةً أو في دليلِه، فالحُكمُ لا خِلافَ فيه بَينَنا. 289

فأمّا قولُ بعضِهم، ففي الناسِ مَن يَذهَبُ إلىٰ أنّه إذا ظَهَرَ و انتَشَرَ و لَم يَقَعْ فيه خِلافٌ جَرىٰ مَجرَى الإجماعِ فيَخُصُّ بذلكَ كَما يَخُصُّ بالإجماعِ[1]. و فيهم مَن يَقولُ: إمساكُهم عن الخِلافِ لا يَدُلُّ علَى الوِفاقِ، فلا يَجعَلُه إجماعاً، و لا يُخصِّصُ به[2].

و تحقيقُ ذلكَ يأتي فيما بَعدُ إن شاءَ اللّٰهُ تَعالىٰ[3].

و أمّا نَحنُ، فإنّنا نَذهَبُ[4] إلىٰ أنّ في الصحابةِ مَن قولُه بانفِرادِه حُجّةٌ، و هو أميرُ

---

١. نُسب إلى الحنفيّة و الشافعيّة، و حكاه الباقلّانيّ عن بعض أصحاب الشافعيّ في تفسير قوله في تخصيص العامّ بقول الصحابيّ. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٢٠٩؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٥٨٠.

٢. القول بعدم التخصيص بقول الصحابيّ اختيار كثير، منهم الباقلّانيّ. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٢٠٩. و انظر: البحر المحيط، ج ٢، ص ٥٢٨.

٣. الذريعة، ج ٢، ص ٢٥٤.

٤. في المطبوع: «فنذهب».

المؤمنينَ عليه السلام؛ لقيامِ الدليلِ علىٰ عصمتِه ـ و قد دَلَّلنا علىٰ ذلك في كُتُبِ الإمامةِ[1]، و لَيسَ هذا مَوضِعُ ذِكرِه ـ فقَولُه عليه السلام مُنفَرِداً يُخَصُّ به العمومُ لا مَحالةَ.

١. الشافي، ج ١، ص ٣٠٠.

290

فَصلٌ

فيما أُلحِقَ بالعمومِ و هو خارجٌ منه

اِعلَمْ أنّ العمومَ مِن أحكامِ الألفاظِ، فما لَيسَ بلَفظٍ لا يَصِحُّ ادّعاءُ العمومِ فيه، و إذا كانَ الفعلُ غيرَ مُتعدٍّ في نفسِه و لا يَتعلَّقُ بسِواه فكَيفَ يَصِحُّ ادّعاءُ العمومِ فيه، و العمومُ كَيفيّةٌ في التعلُّقِ، و الكَيفيّةُ في التعلُّقِ فَرعٌ علىٰ حصولِ التعلُّقِ؟ و هذه الجُملةُ تُغني عن تفريعِ هذا البابِ و تشعيبِه و الكلامِ علىٰ تفصيلِ المسائلِ، لكِنّا نَذكُرُ طَرَفاً مِن ذلكَ يُنتَفَعُ به.

إذا رُويَ عنه عليه السلام أنّه قَضىٰ بالشاهدِ و اليَمينِ[1]، فلَيسَ بواجبٍ أن يَكونَ منه عليه السلام في ذلكَ قولٌ فنَحمِلَه علىٰ عمومِه؛ لأنّ الحُكمَ لا يَفتَقِرُ إلىٰ قولٍ

---

1. رواه كثير من الخاصّة و العامّة عن النبيّ صلّى اللّه عليه و آله باختلاف يسير. انظر: قرب الإسناد، ص ٣٥٩؛ الكافي، ج ٧، ص ٣٨٥، باب «شهادة الواحد و يمين المدّعي»؛ كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ١١٠؛ المصنَّف لابن أبي شيبة، ج ٥، ص ٧ و ١٢؛ مسند أحمد، ج ١، ص ٣١٥، مسند عبد اللّه بن عبّاس؛ صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٢٨، باب «القضاء باليمين و الشاهد»؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٧٩٣؛ سنن أبي داود، ج ٢، ص ١٦٧؛ و غيرها.
قال الجصّاص بعد حكاية رواية بضعة عشر من الصحابة لهذا الحديث: «حدّثني رجل من كبار أهل المعرفة بالحديث أنّه اجتهد في أن يجد في الشاهد و اليمين حديثاً واحداً صحيحاً فلم يجده». الفصول، ج ١، ص ١٩٢.
و لتخريج الحديث راجع: تلخيص الحبير، ج ٤، ص ٤٩١؛ نصب الراية، ج ٥، ص ٤٤؛ نيل الأوطار، ج ٩، ص ١٩٠.

٢٩١ عامٍّ في هذا البابِ[١]. و فعلُه عليه السلام لا يَخلو مِن وجهَين: إمّا أن يَكونَ الوجهُ الذي وَقَعَ عليه غيرَ معلومٍ؛ نَحوُ أن يأخُذَ عليه السلام مِن يَدِ رَجُلٍ مِلكاً مِن غيرِ أن يُعلَمَ جهةُ أخذِه بعَينِها، فيَكونُ ذلكَ مُجمَلاً. أو أن يُعلَمَ الوجهُ، مِثلُ أن يَقضيَ بالشاهدِ و اليَمينِ، و هذا حُكمٌ في عَينٍ لا يَجِبُ تَعدّيها[٢] و لا تَخطّيها. و لَولا أنّ الدليلَ قد دَلَّ علىٰ تَساوي كُلِّ المُدَّعينَ و المُدَّعىٰ عليهم في هذا الحُكمِ، لَما عَدَّينا هذا الحُكمَ إلىٰ غيرِ مَوضِعِه.

و كذلكَ لا يَجوزُ أن يُحتَجَّ فيمن أفطَرَ في شهرِ رمضانَ ـ بأيِّ وجهٍ كانَ فِطرُه ـ بما رُويَ أنّ رَجُلاً أفطَرَ في شهرِ رمضانَ فأمَرَه عليه السلامُ بالكَفّارةِ[٣]؛ لأنّ ذلكَ ـ كَما قُلناه ـ قضيّةٌ في[٤] عَينٍ لا يَجِبُ عمومُها[٥].

٢٩٢ **فإن قيلَ**: فما قولُكم في جوابِه عليه السلام عن سؤالِ سائلٍ له: هَل يَكونُ عامّاً أو خاصّاً؟

---

١. وفاقاً للجصّاص و خلافاً للباقلّانيّ. راجع: الفصول، ج ١، ص ١٩٣؛ التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٩٦.

٢. في المطبوع: «تعيّنها».

٣. رواه الخاصّة و العامّة بألفاظ متقاربة. انظر: كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ١١٥، باب «ما يجب علىٰ من أفطر أو جامع في شهر رمضان متعمّداً أو ناسياً»؛ مسند أحمد، ج ٢، ص ٢٧٣؛ سنن الدارميّ، ج ٢، ص ١١؛ صحيح البخاريّ، ج ٢، ص ٢٣٥، باب «إذا جامع في رمضان و لم يكن له شيء فتُصدّق عليه فليكفّر»؛ صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٣٩، باب «تغليظ الجماع في نهار رمضان»؛ سنن أبي داود، ج ١، ص ٥٣٥؛ المستدرك، ج ١، ص ٤٣٠. و راجع: نصب الراية، ج ٢، ص ٤٥١؛ التلخيص الحبير، ج ٢، ص ٤٥١.

٤. في «ش»: «في قضيّة و».

٥. خلافاً لأصحاب مالك و أبي الحسين. المعتمَد، ج ١، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ١٨٣.

قُلنا: إذا سُئلَ عليه السلام عن حُكمِ المُفطِرِ فلا يَخلو جوابُه مِن[١] ثلاثةِ أقسام: إمّا أن يَكونَ عامَّ اللفظِ، نَحوُ أن يَقولَ: «كُلُّ مُفطِرٍ فعَلَيه الكَفّارةُ». و القِسمُ الثاني أن يَكونَ الجوابُ في المعنىٰ عامّاً، نَحوُ أن يُسأَلَ عليه السلام عن رَجُلٍ أفطَرَ، فيَدَعَ الاستكشافَ عمّا به أفطَرَ، و يَقولَ عليه السلام: «عليه الكَفّارةُ»، فكأنّه قالَ: «مَن أفطَرَ فعَلَيه الكَفّارةُ». و القِسمُ الثالثُ أن يَكونَ السؤالُ خاصّاً و الجوابُ مِثلَه، فيَحُلَّ مَحلَّ الفعلِ.

و علىٰ هذا لا يَصِحُّ أن يُحتَجَّ في الجَمعِ بَينَ الصلاتَينِ بما رُويَ عنه عليه السلام أنّه جَمَعَ بَينَ الصلاتَينِ في السفرِ[٢]؛ لأنّ ذلكَ لَيسَ بعامٍّ، و إنّما يَدُلُّ علىٰ أنّه عليه السلام جَمَعَ، و لَيسَ بمُتناوِلٍ لمَوضِعِ الخِلافِ.

٢٩٣ **فأمّا** الروايةُ الواردةُ بأنّه عليه السلام «كانَ يَجمَعُ بَينَ الصلاتَينِ في السفرِ»[٣]، و أنّ هذا اللفظَ يَقتَضي التكرارَ، فيَدخُلُ مَوضِعُ الخِلافِ فيه[٤]، **فغَيرُ صَحيحٍ**؛ لأنّه و إنِ اقتَضى التكرارَ بالعُرفِ[٥]، فلا يَدُلُّ علىٰ أنّ التكرار قد دَخَلَ فيه مَوضِعُ الخِلافِ

---

١. في المطبوع: «عن».

٢. مسند أحمد، ج ١، ص ٣٥١؛ و باختلاف يسير في المصنَّف لعبد الرزّاق، ج ٢، ص ٥٤٥؛ المصنَّف لابن أبي شيبة، ج ٢، ص ٣٤٥. و راجع: نصب الراية، ج ٢، ص ٣٢١؛ التلخيص الحبير، ج ٢، ص ١١٩.

٣. مسند أحمد، ج ١، ص ٢١٧؛ صحيح مسلم، ج ٢، ص ٥١، «باب جواز الجمع بين الصلاتين في السفر». و باختلاف يسير في المصنَّف لعبد الرزّاق، ج ٢، ص ٥٤٥؛ صحيح البخاريّ، ج ٢، ص ٣٩؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٣٤٠.

٤. ذهب إليه الشيخ الطوسيّ في العُدّة، ج ١، ص ٣٧٤. و راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٩٢.

٥. قال أبو الحسين: «ذكر قاضي القضاة أنّ ذلك لا يفيد في اللغة أنّه كرّر الجمع و إنّما يفيد أنّه ↔

بعَينِه و إنّما يَدُلُّ علىٰ تَكرارِ الجَمعِ، و يَجوزُ أن يَتكرَّرَ جَمعٌ مخصوصٌ لا خِلافَ فيه، مِثلُ الجَمعِ بَينَ الصلاتَينِ بعَرَفةَ أو غيرِها.

و مِن الناسِ مَن فرَّقَ بَينَ أن يُروىٰ عنه عليه السلام أنّه قَضىٰ بكَذا و بَينَ أن يُروىٰ أنّه قَضىٰ أنّ كَذا فيه كَذا، و ادَّعىٰ أنّ الأوّلَ يُفيدُ الفعلَ، و الثانيَ يَقتَضي القولَ[١]. و في الناسِ مَن سَوّىٰ بَينَ الأمرَينِ[٢]. و الأقرَبُ الفَرقُ؛ فإنّ التعارُفَ في الثاني يَقتَضي أن يَكونَ ذلكَ قولاً، إلّا أنّه مِن أينَ أنّه[٣] يُفيدُ العمومَ، و الراوي لَيسَ بحاكٍ لفظَ النبيِّ صلّى اللّٰهُ عليه و آلِه بعَينِه و إنّما يَحكي معناه؟ و الحُجّةُ هي لفظُ النبيِّ صلّى اللّٰهُ عليه و آلِه لا لفظُ الحاكي.[٤]

٢٩٤ و أمّا تعليلُه عليه السلام الحُكمَ في عَينٍ، كقَولِه عليه السلام في الهِرِّ: «إنّها مِن الطوّافينَ عليكم و الطوّافاتِ»[٥]، فهذا التعليلُ إنّما يَصِحُّ أنّ يَتعدّىٰ مَوضِعَه بأنّ يَتعبَّدَ اللّٰهُ تَعالىٰ بالقياسِ. فأمّا[٦] قَبلَ العبادةِ به فالصحيحُ ما ذَكرناه. و يُوافِقُ علىٰ

⇐ فعل ذلك فيما مضىٰ؛ لأنّ لفظة «كان» تفيد تقدّم الفعل، و قال في الدرس: إنّ ذلك يفيد تكرار الجمع من جهة العرف». المعتمَد، ج ١، ص ٢٠٧.

١. حكاه الباقلّانيّ و لم يسمّهم، و نُسب إلىٰ أبي بكر القفّال. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٢٣٣؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٣٢٥.

٢. كما ذهب إليه الباقلّانيّ. راجع: المصدر المتقدّم.

٣. في «ألف، ر، ص» و المطبوع: – «أنّه».

٤. وافقه الشيخ الطوسيّ في العُدّة، ج ١، ص ٣٧٤.

٥. الموطّأ، ج ١، ص ٢٣؛ المصنَّف، ج ١، ص ١٠٠؛ مسند أحمد، ج ٥، ص ٣٠٣؛ سنن الدارِميّ، ج ١، ص ١٨٨؛ سنن أبي داود، ج ١، ص ٢٥، باب «سؤر الهرّة»؛ سنن الترمِذيّ، ج ١، ص ٦٢؛ المستدرك، ج ١، ص ١٦٠. و راجع: نصب الراية، ج ١، ص ١٣٦؛ التلخيص الحبير، ج ١، ص ١٩١.

٦. في المطبوع: «و أمّا».

هذا المَوضِعِ المُحصِّلونَ مِن أصحابِ القياسِ.

و مِثلُه: «الزعيمُ غارِمٌ»[1]، لأنّ فيه معنَى التعليلِ و الإشارةَ إليه.

فأمّا روايتُهم: «أنّه عليه السلام سَها فسَجَدَ»[2]، فهو مُحتَمِلٌ للتعليلِ كأنّه قالَ: «فسَجَدَ لأجلِ سَهوِه»، و يَحتَمِلُ أن يَكون ذلكَ خبراً محضاً عن أنّ السجودَ تَعقَّبَ السهوَ لا مِن حَيثُ كانَ جُبراناً له، و يَحتَمِلُ أيضاً أن يَكونَ المُرادُ به أنّه سَجَدَ ساهياً، فالظاهرُ لا يُعلَمُ به أنّ السجودَ سببُه السهوُ، و إنّما يُعلَمُ ذلكَ بالدليلِ.

---

١. المصنّف لعبد الرزّاق، ج ٤، ص ١٤٩؛ سنن سعيد بن منصور، ج ١، ص ١٢٦؛ مسند أحمد، ج ٥، ص ٢٦٧؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٨٠٤؛ سنن أبي داود، ج ٢، ص ١٥٦؛ سنن الترمذيّ، ج ٢، ص ٣٦٨. و راجع: نصب الراية، ج ٤، ص ٥٧.

٢. ورد الخبر بلفظ قريب في مسند أحمد، ج ١، ص ٤٥٦، مسند عبد الله بن مسعود؛ سنن أبي داود، ج ١، ص ٢٣٤؛ المنتقى، ص ٧٢؛ صحيح ابن خزيمة، ج ٢، ص ١٣٤؛ المستدرك، ج ١، ص ٣٢٣؛ السنن الكبرى، ج ٢، ص ١٥.

فَصلٌ

295

في تمييزِ ما يَصِحُّ دخولُ التخصيصِ فيه ممّا لا يَصِحُّ فيه ذلكَ[1]

اِعلَمْ أنّ التخصيصَ إنّما يَصِحُّ دخولُه علىٰ جهةِ الحقيقةِ فيما هو عمومٌ علىٰ جهةِ الحقيقةِ، فأمّا ما لَيسَ بعامٍّ حقيقةً ـ مِن حَيثُ كانَ لفظُه لا يَتناوَلُ أشياءَ كَثيرةً ـ فالتخصيصُ لا يَصِحُّ فيه. و هذا القِسمُ علىٰ ضربَينِ:

أحَدُهما: ما هو مِن جهةِ دليلِ اللفظِ و معناه يَتناوَلُ أعياناً، فمعنَى التخصيصِ يَصِحُّ فيه، كَما أنّ معنَى العمومِ ثابتٌ فيه.

و القِسمُ الآخَرُ: يَتناوَلُ أشياءَ كَثيرةً، لا بظاهرِ اللفظِ و لا بدَليلِه، لكِن مِن جهةِ القياسِ، فمَن أجازَ تخصيصَ العِلّةِ الشرعيّةِ أجازَه، و مَن مَنَعَ تخصيصَ العِلّةِ الشرعيّةِ[2] مَنَعَه.

---

١. في المطبوع: ـ «فيه ذلك».

٢. في «ر، س، ص، ف»: ـ «الشرعيّة».

فَصلٌ ٢٩٦

في تخصيصِ الإجماعِ

اِعلَمْ أنّ الإجماعَ إذا كانَ علىٰ قولٍ عامٍّ نَظَرْنا، فإن عَلِمنا قَصدَهم فيه باضطرارٍ لَم يَدخُلْه التخصيصُ، و إن لَم نَعلَمْ قَصدَهم به ساغَ التخصيصُ.

و هكذا نَقولُ[1] في عمومِ كلامِه عليه السلام: إنّ التخصيصَ إنّما يَسوغُ فيه إذا لَم نَعلَمْ قَصدَه. و هذا الشرطُ مُتعذِّرٌ في خِطابِه تَعالىٰ، فلا وجهَ لذِكرِه فيه[2].

فأمّا إذا كانَ إجماعُهم علىٰ فعلٍ، أو رِضاً بفعلٍ، فلا تخصيصَ فيه علَى الحقيقةِ، و إنّما يَصِحُّ دخولُ معنَى التخصيصِ فيه متىٰ عُلِمَ بالدليلِ أنّ حُكمَ غيرِه فيه كحُكمِه.

---

١. في غير «ر، ص»: - «نقول».

٢. في المطبوع: - «فيه».

فَصلٌ
في الغايةِ التي يَبلُغُ تخصيصُ العمومِ إليها

اِعلَمْ أنّه لا غايةَ إلّا و يَجوزُ أن يَبلُغَ تخصيصُ ما ظاهرُه العمومُ إليها[١]، غيرَ أنّ ألفاظَ الجَمعِ كالمُشرِكينَ و الرجالِ متىٰ بَلَغَ التخصيصُ فيها[٢] إلىٰ أقَلَّ مِن ثلاثةٍ كانَ اللفظُ مَجازاً[٣]، و لَيسَ كذلكَ لفظةُ «مَن» فيما يُعقَلُ، و «ما» فيما لا يُعقَلُ؛ لأنّ التخصيصَ إذا بَلَغَ في هاتَينِ اللفظتَينِ إلَى الواحدِ لَم يَخرُجِ الكلامُ مِن كَونِه حقيقةً.

و قد حُكيَ عن أبي بَكرٍ القَفّالِ[٤] الخِلافُ في ذلكَ، و أنّه كانَ يَذهَبُ إلىٰ أنّ لفظةَ

---

١. خلافاً لأبي الحسين البصريّ حيث قال: «و الأَولى المنع من ذلك في جميع ألفاظ العموم و إيجاب أن يُراد بها كثرة و إن لم يُعلم قدرها، إلّا أن تُستعمل في الواحد علىٰ سبيل التعظيم و الإبانة بأنّ ذلك الواحد يجري مجرى الكبير [كذا، و الظاهر: كثير]، فأمّا علىٰ غير ذلك فليس بمستعمل». المعتمَد، ج ١، ص ٢٥٤. و للمزيد من الأقوال راجع: البحر المحيط، ج ٢، ص ٤٠٥.

٢. في غير المطبوع: «فيه».

٣. في المطبوع: + «و إذا بلغ ثلاثة كان اللفظ حقيقة كما يكون فيما زاد».

٤. هو أبو بكر محمّد بن عليّ بن إسماعيل الشاشيّ القفّال، أحد الأئمّة الشافعيّة و من أكابر علماء عصره بالفقه و الحديث و اللغة و الأدب، و كان تلميذاً لمحمّد بن جرير الطبريّ. ولد في سنة ٢٩١ هـ في الشاش، و كان إمام عصره بما وراء النهر للشافعيّين و أعلمهم بالأصول و أكثرهم ⇔

«مَن» يَجوزُ أن يَبلُغَ التخصيصُ فيها إلَى الواحدِ، و لا يَجوزُ في ألفاظِ الجَمعِ أن يَنتهيَ التخصيصُ إلَى الواحدِ[١].

و هذا منه تَحجُّرٌ طَريفٌ، و إذا كانَ البلوغُ عندَه في «مَن» إلَى الواحدِ يَجعَلُ اللفظَ مَجازاً، فألّا جازَ في ألفاظِ الجَمعِ مِثلُ ذلكَ؟ و إذا كانَ ـ أيضاً ـ التخصيصُ في ألفاظِ الجَمعِ إلىٰ أن يَنتَهيَ إلى ثلاثةٍ يَجعَلُ القولَ مَجازاً عندَه؛ لأنّـه يَـقتَضي الاستغراقَ علىٰ مَذهبِه، فأيُّ تخصيصٍ عَرَضَ فيه اقتَضىٰ كَونَه مَجازاً، فأيُّ فَرقٍ في بلوغِ التخصيصِ بَينَ ما نَقَصَ عن ثلاثةٍ و بَينَ ما زادَ عليها؟ ٢٩٨

↔ رحلة في طلب الحديث، سمع بخراسان و بالعراق و بالجزيرة و بالشام، و عنه انتشر مذهب الشافعيّ في بلاده. و يُقال: إنّه كان في بادئ أمره معتزليّاً ثمّ تحوّل إلىٰ رأي الأشاعرة، حتّى قال السبكيّ: «مذاهب تُحكىٰ عن هذا الإمام في الأُصول لا تصحّ إلّا علىٰ قواعد المعتزلة، و طالما وقع البحث في ذلك حتّىٰ تُوهّم أنّه معتزليّ». تُوفّي بالشاش في ذي الحجّة سنة ٣٥٦ هـ. يُنظر: طبقات الفقهاء للشيرازيّ، ص ١١٢؛ تاريخ مدينة دمشق، ج ٥٤، ص ٢٤٥؛ سيرَ أعلام النبلاء، ج ١٦، ص ٢٨٣؛ طبقات الشافعيّة الكبرىٰ، ج ٣، ص ٢٠٠؛ طبقات الشافعيّين، ص ٢٩٩؛ الأعلام، ج ٦، ص ٢٧٤؛ تاريخ التراث العربي، الجزء ١، ص ٢٠٥.

١. انظر: المعتمَد، ج ١، ص ٢٥٣؛ إحكام الفصول، ج ١، ص ٢٥٤؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٤٠٥.

فَصلٌ

في أنّ الاستثناءَ و الشرطَ إذا تَعلّقا ببعضِ ما دَخَلَ تَحتَ العمومِ لا يَجِبُ الحُكمُ بأنّ ذلكَ هو المُرادُ بالعمومِ

اِعلَمْ أنّ مِن المُتكلِّمينَ في أُصولِ الفقهِ مَن ذَهَبَ إلىٰ أنّ الشرطَ إذا تَعقَّبَ عموماً، و كانَ الشرطُ يَتعلَّقُ ببعضِ ذلكَ العمومِ، فإنّه غيرُ واجبٍ أن يُحمَلَ العمومُ ٢٩٩ علىٰ أنّ المُرادَ به بعضُ ما تَناوَلَه لفظُه بَل يُحمَلُ علىٰ ظاهرِ عمومِه[١]. و ضَرَبوا لذلكَ مثَلاً مِن قولِه تَعالىٰ: ﴿لاٰ جُنٰاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسٰاءَ﴾[٢] إلىٰ قولِه تَعالىٰ: ﴿وَ إِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مٰا فَرَضْتُمْ إِلاّٰ أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا الَّذى بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكٰاحِ﴾[٣]، و معلومٌ أنّ العَفوَ لا يَصِحُّ مِن كُلِّ مُطلَّقةٍ، و إنّما يَصِحُّ مِن البالغاتِ الكاملاتِ، و هُنَّ بعضُ مَن تَقدَّمَ ذِكرُه، و ـ مع هذا ـ القولُ الأوّلُ علىٰ عمومِه. و ذَكروا مِثالاً آخَرَ، و هو قولُه تَعالىٰ: ﴿يٰا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذٰا طَلَّقْتُمُ النِّسٰاءَ﴾[٤] فإنّه عامٌّ في جميعِ المُطلَّقاتِ، و إن تَعقَّبَه ما يَقتَضي

---

١. ذهب إليه القاضي عبد الجبّار و الباقلّانيّ، و اختاره الشيخ الطوسيّ بتفصيل. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٦٨؛ المعتمَد، ج ١، ص ٣٠٦؛ العُدّة، ج ١، ص ٣٨٤ و ٣٨٥. و للمزيد راجع: البحر المحيط، ج ٢، ص ٣٨٥.

٢. البقرة (٢): ٢٣٦.

٣. البقرة (٢): ٢٣٧.

٤. الطلاق (٦٥): ١.

الاختصاصَ مِن قولِه تَعالىٰ: ﴿فَإذٰا بَلَغْنَ أجَلَهُنَّ فَأمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أوْ فارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾[١] و ذلكَ لا يَتأتّىٰ إلّا في الرجعيّةِ.

و الذي نَقولُه في هذا البابِ: إنّ الشرطَ الخاصَّ إذا تَعقَّبَ عموماً فجائزٌ أن يَتعلَّقَ ببعضِ ما تَناوَلَه العمومُ و يَكونَ اللفظُ الأوّلُ علىٰ عمومِه، و جائزٌ أن يَكونَ المُخاطِبُ بالعمومِ إنّما أرادَ به بعضَ ما تَناوَلَه اللفظُ و هو الذي تَعلَّقَ الشرطُ به؛ ٣٠٠
و مع الاحتمالِ للأمرَينِ لا بُدَّ مِن دليلٍ يُعلَمُ به أيُّهما وَقَعَ[٢].

و الذي يُبيِّنُ ما ذَكرناه أنّ القائلَ إذا قالَ: «اِضرِبِ الرجالَ إلّا مَن افتدىٰ ضَربَكَ له بمالِه» ـ و إن شئتَ: «اِضرِبِ الرجالَ إن لَم يَفتَدوا ضَربَكَ بمالِهم» حتّىٰ تَكونَ قد أتَيتَ[٣] بحَرفِ الشرطِ، و إن كانَ المثالُ الأوّلُ فيه معنَى الشرطِ ـ، وهذا شَرطٌ خاصٌّ لا يَليقُ بجميعِ الرجالِ ـ لأنّ لفظَ الرجالِ يَدخُلُ فيه الحُرُّ و العبدُ، و العبدُ لا يَملِكُ ـ، فالشرطُ الذي تَعقَّبَ الكلامَ مخصوصٌ لا يَتعلَّقُ إلّا بالأحرارِ، و لا يَجِبُ أن يُقطَعَ علىٰ أنّ المُخاطِبَ بذلكَ أرادَ بقَولِه «الرجالَ» الأحرارَ و العبيدَ و إن خَصَّ بالشرطِ الأحرارَ، كَما لا يَجِبُ أن يُقطَعَ علىٰ أنّه أرادَ باللفظِ الأوّلِ الأحرارَ دونَ العبيدِ؛ بَل ذلكَ موقوفٌ علَى الدلالةِ، و مع فَقدِها لا يَجِبُ القَطعُ علىٰ أحَدِ الأمرَينِ.

يوضِحُ ما ذَكرناه أنّ في كُلِّ واحدٍ مِن الأمرَينِ مَجازاً و عدولاً عن الظاهرِ؛ ألا ٣٠١
تَرىٰ أنّا إذا حَمَلنا لفظةَ الرجالِ علَى الأحرارِ دونَ غيرِهم كانَت مَجازاً، و إذا حَمَلناها علَى العمومِ و حَمَلنا الشرطَ علىٰ بعضِ ما دَخَلَ تَحتَها كانَ ذلكَ أيضاً مَجازاً و عدولاً عن الظاهرِ مِن وجهٍ آخَرَ؟ لأنّ تقديرَ الكلامِ: «إلّا أن يَفتَديَ بعضُهم

---

١. الطلاق (٦٥): ٢.

٢. كما هو اختيار أبي الحسين البصريّ في المعتمَد، ج ١، ص ٣٠٦.

٣. في غير «ش، ص»: «يكون قد أثبت».

بمالِه ضَربَكَ»، و الظاهرُ يَقتَضي أنّ المُفتَديَ هو المأمورُ بأن تَضربَه.[١]

و الكلامُ في الآيةِ يَجري علىٰ مِثلِ ذلكَ؛ لأنّ قوله تَعالىٰ: ﴿وَ إِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مٰا فَرَضْتُمْ إِلّاٰ أَنْ يَعْفُونَ﴾ متىٰ حَمَلنا الشرطَ علىٰ بعضِ المُطلَّقاتِ صارَ تقديرُ الكلامِ: «إلّا أن يَعفوَ بعضُهنّ»، و ظاهرُ الكلامِ يَقتَضي أنّ العَفوَ يَقَعُ مِن جميعِ المُطلَّقاتِ، فبانَ أنّ القولَ مُحتَمِلٌ للأمرَينِ، و ما في كُلٍّ واحدٍ منهما إلّا ضَربٌ مِن المَجازِ و العدولِ عن الظاهرِ.[٢]

٣٠٢ **فإن قيلَ**: فإنّ الأُمّةَ كُلَّها إنّما عَلِمَت[٣] في كُلِّ مُطلَّقةٍ طُلِّقَت قبلَ الدخولِ بها بأنّ لها نِصفَ المَهرِ مِن هذه الآيةِ، فهي عامّةٌ في المُطلَّقاتِ، و إن اختَصَّ الشرطُ.

قُلنا: إن كانَت الأُمّةُ قد أجمَعَت علىٰ ذلكَ، فإجماعُها دليلٌ يَثبُتُ به أحَدُ المُحتَمَلَينِ، و قد قُلنا: إنّ الخِطابَ مُحتَمِلٌ للأمرَينِ معاً.

علىٰ أنّ الأُمّةَ إنّما أجمَعَت في كُلِّ مُطلَّقةٍ طُلِّقَت قَبلَ الدخولِ بأنّ لها نِصفَ المَهرِ، و إجماعُها علىٰ هذا الحُكمِ حُجّةٌ، و إن لَم يَكُن مُستَفاداً مِن عمومِ الآيةِ، فمِن أينَ رجوعُهم في عمومِ هذا الحُكمِ إلىٰ عمومِ لفظِ الآيةِ؟

فأمّا المثالُ الثاني مِن قولِه تَعالىٰ: ﴿إِذٰا طَلَّقْتُمُ النِّسٰاءَ﴾، و أنّه عامٌّ في المُطلَّقاتِ كُلِّهنّ و إنِ اختَصَّ الشرطُ[٤] الذي هو قولُه تَعالىٰ: ﴿فَإِذٰا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ

---

١. في «ب، ر، س، ص»: «يضربه».

٢. المعتمَد، ج ١، ص ٣٠٧.

و استشكل عليه الآمديّ بأنّ: «إجراء اللفظ المتقدّم علىٰ عمومه و تخصيص المتأخّر أَولىٰ من العكس؛ لأنّ دلالة الأوّل ظاهرة، و دلالة الثاني غير ظاهرة؛ و لا يخفىٰ أنّ دلالة المظهر أقوىٰ من دلالة المضمر، فكان راجحاً». الإحكام، ج ٢، ص ٣٣٦.

٣. في «ش» و المطبوع: «عملت».

٤. في «ب، ج، س»: «بالشرط».

٣٠٣ بِمَعْرُوفٍ أوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ فإنّه لا يَليقُ إلّا بالرجعيّةِ، **فالكلامُ** في هذه الآيةِ كالكلامِ في التي قَبلَها، فلا معنىٰ لإعادتِه.

[حُكمُ الجُملتَينِ إذا عُطِفَ إحداهما علَى الأُخرىٰ]

و ذَهَبَ مَن أشَرنا إليه ـ أيضاً ـ إلىٰ أنّ الجُملتَينِ إذا عُطِفَ إحداهما علَى الأُخرىٰ، فخصوصُ إحداهما لا يَقتَضي خصوصَ الأُخرىٰ، مِثلُ قولِه تَعالىٰ: **﴿وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾** إلىٰ قولِه تَعالىٰ: **﴿وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾**[1] فالجُملةُ الثانيةُ خاصّةٌ لأنّها لا تَليقُ إلّا بالرجعيّةِ، و الأُولىٰ عامّةٌ في كُلِّ مُطلَّقةٍ؛ و الشبهةُ في ذلكَ أنّ كُلَّ جُملةٍ لها حُكمُ نفسِها، و لا يَتعدّىٰ إليها التخصيصُ مِن غيرِها[2].

و الصحيحُ أن يَجريَ الكلامُ في هذه الآيةِ مَجرىٰ ما تَقدَّمَ و نَقولَ: إنّ قولَه تَعالىٰ: **﴿وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾** يَحتَمِلُ أن يُريدَ به الرجعيّاتِ ليُطابِقَ الجُملةَ الثانيةَ، و يَحتَمِلُ أن يُريدَ به العمومَ، و يَكونَ تقديرُ الكلامِ: «و بُعولةُ
٣٠٤ بعضِهنَّ أحَقُّ بَردِّهنَّ»؛ لأنّ في كِلا الأمرَينِ وجهاً مِن المَجازِ و العدولِ عن الظاهرِ، فلا بُدَّ مِن دليلٍ يَقتَضي القَطعَ علىٰ أحَدِ الأمرَينِ. و إنّما كانَ يَترجَّحُ حَملُ الأوّلِ علىٰ عمومِه لَو لَم يَكُن في الثاني تَجوُّزٌ و عدولٌ عن الظاهرِ، فلا بُدَّ مِن دليلٍ يَقتَضي القَطعَ علىٰ أحَدِ الأمرَينِ.

و إنّما[3] يَكونُ لكُلِّ جُملةٍ حُكمُ نفسِها إذا لَم يَتعلَّقْ كُلُّ واحدةٍ بالأُخرىٰ هذا

---

١. البقرة (٢): ٢٢٨.

٢. الفصول، ج ١، ص ٢٧٦؛ التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٦٨.

٣. في «ف» و المطبوع: - «إنّما».

التعلُّقَ، مِثْلُ أن يَقولَ القائلُ: «ضَرَبتُ القومَ، و أكرَمتُ العلماءَ»، فأمّا إذا قالَ بَعدَ ذِكرِ المُطلَّقاتِ: «وَ بُعولتُهنَّ» فالظاهرُ يَقتَضي أنّ الكِنايةَ عائدةٌ إلىٰ كُلِّ مَن تَقدَّمَ ذِكرُه.

و الصفةُ تَكشِفُ عمّا قُلناه؛ فإنّ القائلَ إذا قالَ: «اِضرِبِ الرجالَ السودانَ» فهذه الصفةُ تَعودُ إلىٰ جميعِ الرجالِ، و لا يَجوزُ أن يَحمِلَ مُحصِّلٌ[1] الصفةَ بالسودانِ علىٰ أنّها لبعضِ الرجالِ المضروبينَ، و أنّ لفظَ الرجالِ علىٰ عمومِه، لأنّه لا فَرقَ بَينَ أن يَقولَ: «اِضرِبِ الرجالَ السودانَ»، و بَينَ أن يَقولَ: «اِضرِبْ سودانَ الرجالِ»، فمتىٰ
٣٠٥ حُمِلَ هذا اللفظُ علىٰ أنّ المُرادَ به اِضرِبِ الرجالَ الذينَ السودانُ بعضُهم، و جُعِلَ لفظُ الرجالِ عامّاً، فذلكَ جارٍ مَجرىٰ أن يُحمَلَ قولُه تَعالىٰ: ﴿إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ﴾ علىٰ أنّ المُرادَ به: «إلّا أن يَعفوَ بعضُهنّ» في أنّه عدولٌ عن الظاهرِ، و إن كانَ في الصفةِ أقبَحَ و أفحَشَ.

فأمّا الاستثناءُ فتعليقُه ببعضِ ما تَناوَلَه العمومُ الصحيحُ أنّه[2] جائزٌ لا يَقتَضي تخصيصَ العمومِ و القضاءَ بأنّه ما أُريدَ به إلّا الجنسُ الذي تَناوَلَ الاستثناءُ بعضَه؛ لأنّ القائلَ إذا قالَ: «اِضرِبِ الرجالَ إلّا فُلاناً الأسوَدَ» فلفظُ الرجالِ عامٌّ في البيضانِ و السودانِ و إن كانَ الاستثناءُ خاصّاً، و إنّما الإشكالُ هو في الشرطِ و الصفةِ، و قد قُلنا ما عندَنا في ذلكَ و بَسَطناه.

---

١. في «ج»: «محلّ».

٢. في «ألف، ب، ج، ر، س، ص»: «صحيح».

٣٠٦

فَصلٌ

في تخصيصِ قولِ النبيِّ عليه السلام بفعلِه

اِعلَمْ أنّ فِعلَه عليه السلام للشيءِ يَدُلُّ علىٰ أنّه مُباحٌ لا مَحالَة منه، فإذا عَلِمنا بالدليلِ أنّ حالَنا كحالِه عليه السلام في الشرائعِ عَلِمنا ـ أيضاً ـ أنّه مُباحٌ مِنّا، فإن كانَ قد سَبَقَ منه عليه السلام قولٌ عامٌّ في تحريمِ ذلكَ الفعلِ على العمومِ فلا بُدَّ مِن الحُكمِ بتخصيصِه، و إنّما أوقَعَ الشبهةَ في هذه المسألةِ الخِلافُ في هَل حُكمُنا في الشرائعِ كحُكمِه؟ و هَل الأصلُ ذلكَ أو غيرُه؟[1]

---

١. قال الشيخ الطوسيّ: «فمن الناس من قال: إنّه مخصوص بذلك إلّا أن يدلّ دليل علىٰ خلافه فيُخصّ به العموم، و منهم من قال: إنّه يُخصّ به العموم؛ لأنّ الظاهر منه أنّ حاله كحال غيره إلّا أن يدلّ دليل علىٰ أنّه مخصوص به». العُدّة، ج ١، ص ٣٦٦.
و الأوّل اختيار الأكثرين. و لتفصيل الخلاف راجع: الإحكام للآمديّ، ج ٢، ص ٣٢٩؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٥١٧.

فَصلٌ

في تخصيصِ العمومِ بالعاداتِ

اِعلَمْ أنّ العمومَ لا يَجوزُ تخصيصُه بأن يَعتادَ الناسُ أن يَفعَلوا خِلافَه، لأنّ
٣٠٧ أفعالَهم يَجِبُ أن تَكونَ تابعةً لخِطابِ اللّٰهِ تَعالىٰ و خِطابِ رسولِه صَلَّى اللّٰهُ عليه
وآلِه، فكَيفَ يُجعَلُ التابعُ متبوعاً؟

و إن كانَت هذه العادةُ أثَّرَت في حُكمِ اللفظِ و فائدتِه، وَجَبَ أن يُخَصَّ العمومُ بها[1]؛ لأنّ التعارُفَ له تأثيرٌ في فوائدِ الألفاظِ، فلا يَمتَنِعُ تخصيصُ العمومِ بما يَجري هذا المَجرىٰ.

---

١. قال أبو الحسين البصريّ ما ملخّصه: «العادة التي هي بخلاف العموم ضربان: أحدهما عادة في الفعل، و الآخر عادة في استعمال العموم، أمّا الأوّل فبأن يعتاد الناس شرب بعض الدماء ثمّ يحرّم اللّٰه سبحانه الدماء بكلام يعمّها، و أمّا العادة في استعمال العموم فيجوز أن يكون العموم مستغرقاً في اللغة و يتعارف الناس استعماله في بعض تلك الأشياء فقط، نحو اسم الدابّة فإنّه في اللغة لكلّ ما يدبّ و قد تُعورف استعماله في الخيل فقط». المعتمَد، ج ١، ص ٣٠١.

فَصلٌ

في أنّ العمومَ إذا خَرَجَ علىٰ سببٍ خاصٍ لا يَجِبُ قَصرُه عليه

اِعلَمْ أنّ المُرادَ بقَولِنا: «سببٌ» في الكلامِ الداعي إلَى الخِطابِ به و الباعثُ عليه، و لَيسَ المُرادُ بهذه اللفظةِ هاهُنا الأسبابَ المُولِّدةَ للأفعالِ، و الحَكيمُ لا يَجوزُ أن يُريدَ بخِطابِه إلّا ما له داعٍ إليه، فلابُدَّ في خِطابِه مِن أن يَكونَ مقصوراً علىٰ أسبابِه، و غيرَ مُتعدٍّ لها و لا فاضلٍ عليها. فقَد اتَّفَقنا علىٰ هذه الجُملةِ، غيرَ أنّه لا يَجيءُ منها ٣٠٨
أنّه إذا سَألَه عليه السلام سائلٌ عن حُكمِ حادثةٍ، فأجابَه بقَولٍ عامٍّ، أنّا نَقصُرُه علىٰ ذلكَ السؤالِ، لأنّه إذا عَمَّ بخِطابِه سؤالَ السائلِ و غيرَه فما أضافَ إلىٰ بيانِ حُكمِ ما سُئلَ عنه بيانَ حُكمِ غيرِه إلّا لسببٍ آخَرَ و داعٍ هو غيرُ سؤالِ السائلِ؛ لأنّه لَو لَم يَكُن كذلكَ لَأجابَ بما يَكونُ وَفقاً للسؤالِ مِن غيرِ أن يَكونَ فاضلاً عليه، و لَيسَ يَجِبُ[١] أن يَكونَ الخِطابُ مقصوراً علَى الأسبابِ التي تَظهَرُ لنا، بَل يَكونُ مقصوراً علىٰ أسبابِه الظاهرةِ لنا و الخافيةِ عنّا. و هذا التلخيصُ يُزيلُ الشبهةَ في المسألةِ.

و نَعودُ إلَى الكلامِ المألوفِ في هذه المسألةِ، فنَقولُ: قد اختَلَفوا فيها؛ فقالَ قومٌ: يَجِبُ حَملُ الكلامِ علىٰ سببِه دونَ ظاهرِه[٢]، و قالَ آخَرونَ: يَجِبُ حَملُه علىٰ

---

١. في المطبوع: +«عليه».

٢. نُسب إلىٰ مالك و أصحابه و الشافعيّ و بعض أصحابه؛ مثل المزنيّ و القفّال و الدقّاق و ↔

ظاهرِه إذا أمكَنَ ذلكَ[١].

٣٠٩ و كلامُه عليه السلام يَنقَسِمُ إلىٰ مُطابِقٍ للسببِ غيرِ فاضلٍ عنه، و إلىٰ ما يَكونُ أعَمَّ منه. و الأوّلُ لا خِلافَ فيه، و الثاني يَنقَسِمُ إلىٰ قِسمَينِ: أحَدُهما أن يَكونَ أعَمَّ منه في الحُكمِ المسؤولِ عنه، نَحوُ قولِه عليه السلام و قد سُئِلَ عمّن ابتاعَ عبداً و استعمَلَه[٢] ثُمّ وَجَدَ به عَيباً: «الخَراجُ بالضمانِ»[٣]، و القِسمُ الآخَرُ أن يَكونَ أعَمَّ منه في غيرِ ذلكَ الحُكمِ المسؤولِ عنه، نَحوُ قولِه عليه السلام و قد سُئِلَ عن الوضوءِ بماءِ البَحرِ: «هو الطَّهورُ ماؤه، الحِلُّ ميتَتُه»[٤] فأجابَ عليه السلام بما يَقتَضي شُربَه و إزالَةَ النجاسةِ به و غيرَ ذلكَ[٥].

⇔ الأشعريّ. انظر: العُدّة للشيخ، ج ١، ص ٣٦٨؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٦٠٨؛ التبصرة، ص ١٤٥؛ البرهان، ج ١، ص ١٣٤؛ الإحكام للآمديّ، ج ٢، ص ٢٣٩؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٣٥٦.

١. نُسب إلىٰ أبي حنيفة و الشافعيّ و أحمد و الكرخيّ و الأحناف و أكثر الشافعيّة و الأشعريّة، و اختاره الجصّاص و الباقلّانيّ و أبو الحسين البصريّ و الشيخ الطوسيّ.
و أضاف الباقلّانيّ أنّ اختياره بعد ثبوت القول بالعموم، و «من قال بالوقف قال: يحتمل البعض و يحتمل الكلّ». الفصول، ج ١، ص ٣٣٧؛ التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ١٠٧؛ المعتمَد، ج ١، ص ٣٠٤؛ العُدّة للشيخ، ج ١، ص ٣٦٩؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٦٠٧؛ الإحكام للآمديّ، ج ٢، ص ٣٧١.

٢. في «ب، ص»: «و استغلّه».

٣. سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٧٥٤؛ سنن أبي داود، ج ٢، ص ١٤٥؛ المستدرك، ج ٢، ص ١٤.

٤. المصنَّف لعبد الرزّاق، ج ٤، ص ٥٠٤؛ مسند أحمد، ج ٢، ص ٣٦١؛ سنن الدارميّ، ج ١، ص ١٨٦؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ١٣٦؛ سنن أبي داود، ج ١، ص ٢٧؛ سنن الترمذيّ، ج ١، ص ٤٧؛ سنن النسائيّ، ج ١، ص ٥٠؛ دعائم الإسلام، ج ١، ص ١١١؛ المستدرك، ج ١، ص ١٤٠. و راجع: نصب الراية، ج ١، ص ١٥٧؛ التلخيص الحبير، ج ١، ص ٨٤.

٥. قال الآمديّ في هذا القسم: «فلا خلاف في عمومه في حلّ ميتته، لأنه عامّ مبتدأ به لا في ⇔

و في جوابِه عليه السلام ما إن[١] لَم يُعلَّقْ بالسببِ لَم يَكُن مُفيداً و لا مُستَقِلّاً بنفسِه[٢]، نَحوُ ما رُوِيَ عنه عليه السلام و قد سُئِلَ عن بَيعِ الرُّطَبِ بالتمرِ، فقالَ عليه السلام: «أ يَنقُصُ إذا يَبِسَ؟»، فقيلَ: «نَعَم»، فقالَ عليه السلام: «فلا إذَن»[٣].

و **الذي يَدُلُّ** علىٰ صحّةِ ما ذَكرناه مِن حَملِ الكلامِ علىٰ ظاهرِه أنّ كلامَه عليه السلام هو الدلالةُ علَى الأحكامِ، فيَجِبُ أن يُعتَبَرَ صفتُه في عمومٍ أو خصوصٍ كَما تُعتَبَرُ صفةُ أمرِه و نَهيِه[٤]. ٣١٠

دليلٌ آخَرُ: و يَدُلُّ أيضاً علىٰ ذلكَ أنّ العمومَ لَو انفَرَدَ عن السببِ لَحُمِلَ[٥] علىٰ عمومِه بِلا خِلافٍ، فيَجِبُ مِثلُ ذلكَ إذا وَقَعَ[٦] علىٰ سببٍ[٧]؛ لأنّ السببَ لا يُخرِجُه مِن[٨] صفتِه التي مِن جهتِها كانَ دليلاً، و لأنّه لا تَنافيَ بَينَ حدوثِ السببِ و بَينَ عمومِ اللفظِ.

↔ معرض الجواب، إذ هو غير مسؤول عنه». الإحكام، ج ٢، ص ٢٣٩. و انظر: البحر المحيط، ج ٢، ص ٣٥٦.

و القسمة بتفصيل أكثر في المعتمَد، ج ١، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٤.

١. في المطبوع: «لو».

٢. قال العلامة الحلّيّ: «فإنّه يتبع السبب، و هو السؤال في عمومه و خصوصه إجماعاً، فإنّ عدم استقلاله اقتضىٰ عدم إفادته إلّا مع سببه، فيكون السبب في تقدير الوجود في كلام المجيب، و إلّا لم يُفد». نهاية الوصول، ج ٢، ص ٣٣٣.

٣. مسند أحمد، ج ١، ص ١٧٩؛ مسند أبي يعلىٰ، ج ٢، ص ١٤١؛ المستدرك للحاكم، ج ٢، ص ٣٨.

٤. حكى الشيخ الطوسيّ الدليل بعين ألفاظه عن أبي عبد الله البصريّ في العُدّة، ج ١، ص ٣٧١.

٥. في غير «ص»: «يحمل».

٦. في «ألف»: «أخرج»، و في المطبوع: «خرج».

٧. المعتمَد، ج ١، ص ٣٠٤.

٨. في المطبوع: «عن».

يُقوّي ما ذَكرناه أنّ آيةَ اللِّعانِ نَزَلَت في هِلالِ بنِ أُميّةَ العَجلانيّ[١]، و حَمَلته الأُمّةُ علىٰ كُلِّ رامٍ زَوجتَه[٢]، و كذلكَ آيةُ الظهارِ وَرَدَت في خَولةَ بنتِ خُوَيلدٍ[٣]، و حُمِلَ هذا الحُكمُ علىٰ كُلِّ مَن ظاهَرَ مِن امرأتِه.

دليلٌ آخَرُ: و ممّا يَدُلُّ أيضاً علىٰ ذلكَ أنّه لا فَرقَ بَينَ قَصرِ الخِطابِ مع عمومِه علَى السببِ و بَينَ قَصرِه علَى العَينِ التي تَعلَّقَ السببُ بها حتّىٰ لا يَدخُلَ في ٣١١
الخِطابِ إلّا تلكَ العَينُ دونَ غيرِها، و لَوَجَبَ أيضاً إذا كانَ للحادثِ تَعلُّقٌ بمكانٍ مخصوصٍ أو وقتٍ مخصوصٍ أن لا يَتعدّاهما الحُكمُ، و في فَسادِ ذلكَ دَلالةٌ علىٰ وجوبِ اعتبارِ اللفظِ، دونَ أسبابِه و أماكِنِه و أوقاتِه.

دليلٌ آخَرُ: و ممّا يَدُلُّ أيضاً علىٰ ذلكَ أنّ السائلَ لا يَعرِفُ ما الذي يُجابُ به، و لهذا جازَ أن يَدخُلَ تَحتَ السؤالِ النفيُ و الإثباتُ علىٰ سَواءٍ، فكَيفَ[٤] يَجوزُ

---

١. هو هلال بن أميّة بن واقف بن امرئ القيس بن مالك بن الأوس الأنصاريّ الواقفيّ، قيل شهد بدراً، و هو الذي لاعن امرأته و رماها بشُريك بن سحماء، و عن أنس أنّه أوّل من لاعن في الإسلام، و هو أحد الثلاثة الذين تخلّفوا عن غزوة تبوك. و له ذكر في الصحيحين من رواية سعيد بن جبير عن ابن عمر. و قيل عاش إلىٰ أيّام معاوية. الثقات لابن حبّان، ج ٣، ص ٤٣٥؛ أُسد الغابة، ج ٢، ص ٣٩٧؛ ج ٥، ص ٦٦؛ طبقات الشافعيّة الكبرىٰ، ج ١٠، ص ١٠٥؛ الإصابة، ج ٦، ص ٤٢٨.

٢. قال العلّامة الحلّيّ: «و فيه نظر؛ فإنّ إعلام هذه الأحكام بالوحي عقيب الاشتباه لا يقتضي تخصيص الأحكام بتلك الوقائع. سلّمنا، لكن لمّا دلّ الإجماع علىٰ تعميم هذه الأحكام عرفنا انتفاء المخصِّص، و لا منافاة بين كون الشيء مخصِّصاً عند تجرّده، و خروجه عن صلاحية التخصيص عند اقترانه بما ينافيه». نهاية الوصول، ج ٢، ص ٣٣٧.

٣. زوجها أوس بن الصامت، و قد كان ظاهر منها فنزلت الآية، و قيل: اسمها خويلد بنت ثعلبة، و قيل غيرها. الطبقات الكبرىٰ، ج ٨، ص ٣٧٨؛ التبيان، ج ٩، ص ٥٤١؛ تفسير السمعانيّ، ج ٥، ص ٣٨٢؛ الوافي بالوفيات، ج ١٣، ص ٢٧٠.

٤. في «ألف، ب، ج» و المطبوع: «و كيف».

أن يُبنَى الجوابُ الذي لا يَصدُرُ إلّا عن مَعرفةٍ و لا يَجوزُ أن يَتضمَّنَ نَفياً و إثباتاً علَى السؤالِ مع اختلافِ حُكمَيهما؟[1]

دليلٌ آخَرُ: و أيضاً فإنّ السببَ فائدتُه البَعثُ علَى البيانِ، فإذا كانَ سائرُ ما يَدعو إلَى البيانِ لا يوجِبُ[2] تَغيُّرَ حالِ الخِطابِ في اعتبارِ عمومِه و صفتِه، فكذلكَ السببُ.

---

١. في «ألف، ر»: «حكمهما».

٢. في «س»: + «به».

فَصلٌ
في تخصيصِ العمومِ بمَذهبِ الراوي

اِعلَمْ أنّ هذه المسألَةَ كالفَرعِ علىٰ قبولِ أخبارِ الآحادِ و العملِ بها، و سنَذكُرُ ما عندَنا في ذلكَ إذا انتَهَينا إلَى الكلامِ في الأخبارِ بمَشيّةِ اللّهِ و عَونِه[١]. و إذا فَرَضنا العملَ بما يَرويه الواحدُ، لَم يَجِبْ أن يُخصَّصَ عمومُ ما يَرويه بمُخالَفتِه له[٢]؛ لأنّ غايةَ حُسنِ الظنِّ بالراوي أنّه ما عَدَلَ عن عمومِ ما[٣] رَواه لَهواً[٤] و لا تقليداً لكِن لوجهٍ مِن الوجوهِ، و ذلكَ الوجهُ يَحتَمِلُ أن يَكونَ لأنّه عَلِمَ قَصدَه عليه السلام، و يَحتَمِلُ أيضاً أنّه عَمِلَ علىٰ روايةِ غيرِه أو لوجهٍ مِن الاستدلالِ و القياسِ إمّا أن يَكونَ مُخطئاً فيه أو مُصيباً، فكَيفَ يَجوزُ أن يُعدَلَ عن ظاهرِ العمومِ ـ و العملُ به واجبٌ ـ لأمرٍ مُحتَمِلٍ للحَقِّ و الباطلِ و الصحيحِ و الفاسدِ؟

١. الذريعة، ج ٢، ص ١١٨.

٢. وفاقاً للكرخيّ و الباقلّانيّ، و اختاره الشيخ الطوسيّ، و خلافاً لبعض الحنفيّة و الحنابلة و ظاهر الجصّاص و القاضي عبد الجبّار و أبي الحسين البصريّ، و نُسب القولان إلى الشافعيّ. انظر: الفصول، ج ٣، ص ٢٠٣؛ التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٢١٥؛ المعتمَد، ج ٢، ص ٦٧٠؛ العُدّة، ج ١، ص ٣٦٤؛ التلخيص، ج ٢، ص ١٣١؛ المحصول، ج ٣، ص ١٢٦؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٥٣٠.

٣. في «ألف، ب، ج، س»: «العموم فيما».

٤. في «ص»: «هواء»، و في المطبوع: «هوى».

٣١٣ و الأشبَهُ أن يَكونَ الراوي ما عَمِلَ بخِلافِ ما رَواه لعِلمِه بقَصدِه عليه السلام[١]؛ لأنّه لَو كانَ الأمرُ علىٰ ذلكَ لَوَجَبَ أن يُبيِّنَ الراوي هذه الحالَ و يَذكُرَها إزالةً للتّهمَةِ عن نفسِه، فإذا لَم يَذكُرْها فالأَولىٰ أنّها ما كانَت[٢]، و لهذا نَقولُ: إنّ الراويَ إذا ذَهَبَ فيما رَواه إلىٰ أنّه منسوخٌ، لا يَجِبُ القولُ بنَسخِه علىٰ سَبيلِ إحسان الظنِّ به، و أيُّ فَرقٍ بَينَ تقليدِه في التخصيصِ و تقليدِه في النسخِ؟

و هذا المَذهبُ أَضعَفُ مِن أن يُحتاجَ إلَى الإكثارِ فيه.

---

١. كما استدلّ به بعض الحنفيّة فيما حكاه الباقلّانيّ. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٢١٥. فيما سبق؛ و راجع: الفصول، ج ٣، ص ٢٠٣.

٢. قال أبو الحسين: «فإن قيل: لِم لَم يُنقل قصد النبيّ صلّى اللّهُ عليه و سلّم أو النصّ الجليّ؟ قيل: لأنّ تخصيصه العموم مع دينه يجري مجرىٰ نقله النصّ من الوجه الذي ذكرناه». المعتمَد، ج ٢، ص ٦٧١.

فَصلٌ

في أنّ الأخبارَ كالأوامرِ في جوازِ دخولِ التخصيصِ

اِعلَمْ أنّ الأخبارَ كالأوامرِ في جوازِ دخولِ التخصيصِ فيها، بَل هو في الأخبارِ أظهَرُ، و إذا كانَ معنَى التخصيصِ هو أن يُريدَ المخاطِبُ بعضَ ما تَناوَلَه اللفظُ،
فهذا المعنىٰ قائمٌ في الأخبارِ أظهَرَ مِن قيامِه في غيرِها. و الكلامُ بَينَ أهلِ الوَعيدِ ٣١٤
و أهلِ الإرجاءِ في آياتِ الوَعيدِ إنّما هو في تخصيصِ هذه الآياتِ[1].

و مَن امتَنَعَ مِن ذلكَ[2] فلقِلّةِ تأمُّلِه. و اعتلالُ مَن أبىٰ ذلك بأنّ النسخَ لمّا لَم يَدخُلْ في الأخبارِ فكذلكَ التخصيصُ[3] باطلٌ بما[4] سنَذكُرُه عندَ الكلامِ في الأخبارِ بعَونِ اللّٰهِ[5].

و لَو عَكَسَ عاكسٌ هذا القولَ، و ذَهَبَ إلىٰ أنّ التخصيصَ إنّما يَدخُلُ في الخبرِ دونَ الأمرِ، لَما أمكَنَ دَفعُه إلّا بما بمِثلِه[6] يُدفَعُ مَن أبىٰ تخصيصَ الأخبارِ.

---

١. قال الزركشيّ: «عمومات القرآن مخصوصة في الأكثر حتّىٰ قال الشيخ علم الدين العراقيّ: ليس في القرآن عامّ غير مخصوص إلّا أربعة مواضع». البحر المحيط، ج ٢، ص ٣٩٩.

٢. قال أبو الحسين البصريّ: «حُكي أنّ قوماً منعوا من ذلك في الخبر دون الأمر». المعتمَد، ج ١، ص ٢٥٥. و حكاه الشيرازيّ عن بعض الشافعيّة في التبصرة، ص ١٤٣. و نسب الآمديّ هذا القول إلى الشذوذ في الإحكام، ج ٢، ص ٢٨٢.

٣. حكاه أبو الحسين في المعتمَد، ج ١، ص ٢٥٦.

٤. في المطبوع: «لما».

٥. الذريعة، ج ١، ص ٢٤، فصل في دخول النسخ في الأخبار.

٦. في «ش»: «مثله»، و في المطبوع: -«بمثله».

فَصلٌ

في أنّ ذِكرَ بعضِ الجُملةِ لا يُخَصُّ به العمومُ

اِعلَمْ أنّ التخصيصَ إنّما يَكونُ بطريقةِ التنافي، و لا تَنافيَ بَينَ الجُملةِ الخاصّةِ إذا عُطِفَت علَى العامّةِ، فكَيفَ يُخَصُّ بها؟[1] و أيُّ شُبهةٍ تَدخُلُ علىٰ مُتأمِّلٍ في أنّ قولَ القائلِ: «أَعطِ الرجالَ و زَيداً» لا يَقتَضي إفرادَ زَيدٍ؟ إلّا أن يَكونَ دَخَلَ فـي ٣١٥
الجُملةِ الأُولىٰ، و إنّما أُفرِدَ تفخيماً أو تأكيداً[2]، علىٰ مَذهبِ مَن يَراه. و إنّما بَـنىٰ بعضُ الشافعيّةِ[3] قولَه هذا علىٰ دليلِ الخِطابِ[4]، و هو باطلٌ بما سيأتي بمَشيّةِ اللّٰهِ تَعالىٰ[5].

---

١. و عليه اتّفق الجمهور، كما في الإحكام للآمديّ، ج ٢، ص ٣٣٥.

٢. حكى الزركشيّ خلافاً في هذا المثال أيضاً. البحر المحيط، ج ٢، ص ٣٧٩.

٣. حُكي عن أبي ثور الكلبيّ في المعتمَد، ج ١، ص ٣١١.

٤. راجع: البحر المحيط، ج ٢، ص ٣٧٥.

٥. الذريعة، ج ١، ص ٦٢٣.

فَصلٌ
في بِناءِ العامِّ علَى الخاصِّ

اختَلَفَ الناسُ في العامِّ و الخاصِّ إذا وَرَدا و بَينَهما تَنافٍ و[1] كانَ الخاصُّ منهما يَنفي الحُكمَ عن بعضِ ما تَناوَلَه العامُّ؛ فذَهَبَ الشافعيُّ و أصحابُه و أهلُ الظاهرِ و بعضُ أصحابِ أبي حَنيفةَ إلىٰ أنّ العامَّ يُبنىٰ علَى الخاصِّ[2]. و قالَ آخَرونَ: مع عدم التأريخِ يَجِبُ أن يُرجَعَ في الأخذِ بأحَدِهما إلىٰ دليلٍ، و يُجرونَهما مَجرىٰ عامَّينِ تَعارَضا[3]، و هو مَذهبُ عيسَى بنِ أَبانٍ[4] و أبي الحَسَنِ

---

١. في «ج، ف» و المطبوع: - «و».

٢. و نُسب إلىٰ أحمد و الحنابلة أيضاً، و وافقهم الشيخ الطوسيّ. المعتمَد، ج ١، ص ٢٧٩؛ الإحكام لابن حزم، ج ٢، ص ١٥٣؛ قواطع الأدلّة، ج ١، ص ١٩٨؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٦١٥؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ٣٩٣؛ المحصول، ج ٣، ص ١١١؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٥٣٩.

٣. نُسب إلىٰ أبي حنيفة و أصحابه، و اختاره الجصّاص و الباقلّانيّ و الشيخ المفيد. الفصول، ج ١، ص ٤٠٧؛ التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٢٦٣؛ التذكرة، ص ٣٦؛ المعتمَد، ج ١، ص ٢٨١؛ المحصول، ج ٣، ص ١١١.

٤. هو عيسى بن أبان بن صدقة، قاض من كبار فقهاء الحنفيّة، و كان سريع الإنفاذ للحكم، صحب محمّد بن الحسن الشيبانيّ وتفقّه به، و يقال إنّه كان قليل الأخذ عن محمّد بن الحسن، ولي القضاء عشر سنين بالبصرة و تُوفّي بها في سنة ٢٢٠ ﻫ أو ٢٢١ ﻫ. أخبار القضاة لوكيع، ⇔

الكَرخيِّ[١] و أبي عبدِ اللّٰهِ البَصريِّ[٢].

٣١٦ و الذي يَجِبُ تحقيقُه في هذه المسألةِ أنّ الخِلافَ فيها مَبنيٌّ علىٰ فَقدِ التأريخِ و ارتفاعِ العِلمِ بتَقدُّمِ أحَدِهما أو تأخُّرِه، و هذا الشرطُ لا يَـليقُ بـعمومِ الكِـتابِ؛ فإنّ تأريخَ نُزولِ آياتِ القُرآنِ مضبوطٌ محصورٌ لا خِلافَ فيه. و إنّما يَصِحُّ تقديرُه في أخبارِ الآحادِ، لأنّها هي التي رُبَّما عَرَضَ فيها هذا التعارُضُ. و مَن لا يَذهَبُ إلَى العملِ بأخبارِ الآحادِ، قد سَقَطَت عنه[٣] كُلفةُ هذه المسألةِ، فإن تَكلَّمَ فيها فعَلىٰ سَبيلِ الفَرضِ و التقديرِ[٤].

↔ ج ٢، ص ١٧٠؛ أخبار أبي حنيفة و أصحابه، ص ١٤٧؛ الفهرست لابن النديم، ج ١، ص ٢٥٤؛ تاريخ بغداد، ج ١١، ص ١٥٨؛ سيرَ أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٤٤٠؛ الأعـلام، ج ٥، ص ١٠٠؛ تاريخ التراث العربي، المجلّد الأوّل، الجزء ٣، ص ٨٠.

و لتفصيل مذهبه في هذه المسألة راجع: الفصول، ج ١، ص ٤٠٧ ـ ٤١٥.

١. هو أبو الحسن عبيد اللّٰه بن الحسين الكرخيّ، انتهت إليه رياسة الحنفيّة بالعراق، و كان رأساً في الاعتزال. مولده في الكرخ سنة ٢٦٠ هـ، و وفاته بـبغداد سـنة ٣٤٠ هـ. أخـبار أبـي حـنيفة و أصحابه، ص ١٦٦؛ الفهرست، ج ١، ص ٢٥٨؛ تاريخ بغداد، ج ١٠، ص ٣٥٩؛ سيرَ أعـلام النبلاء، ج ١٥، ص ٤٢٦؛ البداية و النـهاية، ج ١٥، ص ٢٠٩؛ تـاريخ التـراث العـربي، المـجلّد الأوّل، الجزء ٣، ص ١٠١؛ الأعلام، ج ٤، ص ١٩٣.

و لتفصيل مذهبه هنا راجع: الفصول، ج ١، ص ٤١٦.

٢. هو أبو عبد اللّٰه الحسين بن عليّ بن إبراهيم المعروف بالجُعَل الكاغديّ، من شيوخ المعتزلة و إليه انتهت رياسة أصحابه في عصره، أخذ عن أبي عليّ بن خلّاد ثمّ عن أبي هاشم، و كان يتفقّه علىٰ مذاهب أهل العراق، و لازم مجلس أبي الحسن الكرخيّ، كان مولده بالبصرة و تُوفّي بمدينة السلام و دُفن في تربة أستاذه أبي الحسن الكرخيّ سنة ٣٦٩ هـ و قيل ٣٦٧ هـ. الفـهرست، ج ١، ص ٢١٥؛ تاريخ بغداد، ج ٨، ص ٧٣؛ سيرَ أعلام النبلاء، ج ١٦، ص ٢٢٤؛ طبقات المـعتزلة، ص ١٠٥؛ الأعلام، ج ٢، ص ٢٤٤.

٣. في المطبوع: «فقد سقطت عنه».

٤. قال الزركشيّ: «قال الكيا الطبريّ: خلاف الحنفيّة في هذه المسألة مبنيّ علىٰ أنّ العامّ الذي لم ↔

و الذي يَقوىٰ في نفوسِنا ـ إذا فَرَضنا ذلكَ ـ التوقُّفُ عن البِناءِ و الرجوعُ إلىٰ ما يَدُلُّ عليه الدليلُ مِن العملِ بأحَدِهما، و لا حاجةَ بنا إلىٰ تفصيلِ ما يَجوزُ أن يَدُلَّ علىٰ ذلكَ مِن الأدلّةِ مِن إجماعٍ أو غيرِه؛ لأنّ الفَرضَ[1] أنّه لا يَجبُ البِناءُ علىٰ مَذهبِ مَن أوجَبَه بَل الرجوعُ إلَى الأدلّةِ.

و الذي يَدُلُّ علىٰ صحّةِ ما اختَرناه أنّ بِناءَ العامِّ علَى الخاصِّ له شَرطٌ لا بُدَّ مِن اعتبارِه؛ و هو أن يَكونا وارِدَينِ معاً و الحالُ واحدةٌ، لأنّ تَقدُّمَ أحَدِهما علَى الآخَرِ ٣١٧
يَقتَضي عندَهم النسخَ[2]، فلا بُدَّ مِن تقديرِ المُقارَنةِ، و إذا كانَ هذا الشرطُ غيرَ معلومٍ، فما هو مَبنيٌّ عليه مِن البِناءِ لا يَصِحُّ.

[أدلّةُ القائلينَ ببناءِ العامّ علَى الخاصّ]

فإذا قيلَ: فَقدُ التأريخِ يَقتَضي ورودَهما معاً.

قُلنا: و مِن أينَ قُلتم ذلكَ، و نَحنُ مع فَقدِ روايةِ التأريخِ[3] نُجوِّزُ التقدُّمَ و التأخُّرَ، كَما نُجوِّزُ المُصاحَبةَ؟

↔ يدخله التخصيص نصّ في الاستغراق حتّى لا يجوز تخصيصه بالقياس، و حينئذ فإذا قضى الخاصّ على العامّ في جزء تناوله الخاصّ، و العامّ يقضي على الخاصّ في خبر تناوله العموم، فيتعارضان من هذه الجهة». البحر المحيط، ج ٢، ص ٥٤٠.

١. في «ب، ج، س، ش، ص»: «الغرض».

٢. قال ابن السمعانيّ في تبيين مذهب الشافعيّة في تعارض العامّ و الخاصّ ما ملخّصه: «يجب أن يُقضىٰ بالخاصّ علىٰ العامّ، و لا فرق عندنا بين أن يتأخّر العامّ و يتقدّم الخاصّ أو يتأخّر الخاصّ أو يتقدّم العامّ أو يردا و لا نعرف التأريخ بينهما. و قال كثير من المعتزلة: إذا كان الخاصّ متقدّماً و العامّ متأخّراً فإنه يُنسخ العامّ، و إليه ذهب عامّة أصحاب أبي حنيفة». قواطع الأدلّة، ج ١، ص ١٩٨ ـ ١٩٩. و مثله في العُدّة، ج ٢، ص ٦١٥ لأبي يعلى الحنبليّ، حيث حكاه عن أحمد و الشافعيّة.

٣. في «ألف، ب، ج، س» و المطبوع: «روايته بالتأريخ».

و إذا[١] **قيلَ**: لَو كانَ بَينَهما تَقدُّمٌ و تأخُّرٌ لَرُوِيَ.

قُلنا: و لَو كانَ بَينَهما مُصاحَبةٌ أو مُقارَنةٌ لَرُوِيَت، و أيُّ فَرقٍ بَينَكم إذا اعتَمَدتم علَى البِناءِ و هو مشروطٌ بما لَم تَعلَموه مِن المُقارَنةِ، و بَينَ مَن ذَهَبَ إلىٰ أنّ أحَدَهما ناسِخٌ لصاحبِه و إن كانَ النسخُ مُفتَقِراً إلىٰ عِلمِ التقدُّمِ و التأخُّرِ؟

٣١٨ **فأمّا اعتمادُهم** علىٰ أنّ الغَرقىٰ لمّا لَم يُعلَمْ تَقدُّمُ موتِ بعضِهم علىٰ بعضٍ، و لَم يَكُن لنا إلىٰ ذلكَ طريقٌ، حَكَمنا بأنّ مَوتَهم وَقَعَ في حالةٍ[٢] واحدةٍ، حتّىٰ يُورَّثَ[٣] بعضُهم مِن بعضٍ[٤]، **فلَيسَ بمُعتَمَدٍ**؛ لأنّ الدليل لمّا دَلَّ علىٰ توريثِ بعضِهم مِن بعضٍ، كانَ ذلكَ موجِباً لإثباتِ وقوعِ الموتِ في حالةٍ واحدةٍ، فما استُنِدَ في ذلك إلّا إلىٰ دليلٍ قاطعٍ، و لَيسَ في بِناءِ العامِّ علَى الخاصِّ مِثلُ ذلكَ؛ لأنّه لَم يَدُلَّ دليلٌ علىٰ وجوبِ البِناءِ فيَثبُتَ ما لا يَتِمُّ البِناءُ إلّا معه.

و لَيسَ لأحَدٍ أن يَقولَ: هذا يَقتَضي اطِّراحَ الخبرَينِ معاً[٥]، لأنّ التوقُّفَ علىٰ طلبِ الدليلِ لَيسَ باطِّراحٍ، و يَجري ذلكَ مَجرَى العمومَينِ إذا تَعارَضا. و يُمكِنُ أن يُقالَ: إنّ اللهَ تَعالىٰ لا يُخْلي المُكلَّفَ مِن دَلالةٍ تَدُلُّه علىٰ ما يَجِبُ أن يَعمَلَ به مِن بِناءٍ أو غيرِه، كَما يُقالُ ذلكَ في العمومَينِ المُتعارِضَينِ.

فأمّا ترجيحُهم البِناءَ بأنّ ذلكَ يَقتَضي العملَ بالخبرَينِ معاً علىٰ وجهٍ صَحيحٍ، و العملَ بالعامِّ يَقتَضي اطِّراحَ الخاصِّ جُملةً[٦]، فإنّما هو مُتوجِّهٌ إلىٰ من رأَى العملَ ٣١٩

---

١. في المطبوع: «فإن».

٢. في المطبوع: «حال».

٣. في المطبوع: «تورّث».

٤. حكاه الباقلّانيّ و أبو الحسين. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٢٧٥؛ المعتمَد، ج ١، ص ٢٧٩.

٥. حكاه في المعتمَد، ج ١، ص ٢٨١، و فيه: «لوجب إمّا نسخ الخاصّ بالعامّ أو إلغاؤه».

٦. استدلّ به ابن حزم في الإحكام، ج ٢، ص ١٥٣، و حكاه في المعتمَد، ج ١، ص ٢٨٠.

بالعامِّ، فأمّا المُتوقِّفُ فلا يَلزَمُه هذا الكلامُ، و له أن يَقولَ: كما أنّ العـاملَ بـالعامِّ مُطَّرِحٌ للخاصِّ، فالعاملُ بالخاصِّ بانٍ علىٰ ما لا يَعلَمُه مِن ورودِهما معاً، و الشرطُ إذا لَم يَكُن معلوماً، فلا يَجوزُ إثباتُ المشروطِ.

و لِمَن قالَ بالنسخِ أقوىٰ مِن[1] هذا الترجيحِ، و هو أن يَقولَ: إذا عَمِلتُ بالنسخِ فقَد استَعمَلتُ جميعَ الخبرَينِ مِن غيرِ اطِّراحٍ لشَيءٍ منهما، و مَن بَنَى العامَّ علَى الخاصِّ فقد اطَّرَحَ مِن العامِّ ما لا يَستَعمِلُه جُملةً، فقَولُ مَن حَمَلَ عـلَى النسـخِ أرجَحُ مِن قولِه[2].

فأمّا قولُهم: «إنّ العمومَ إذا جازَ أن يُخَصَّ بالقياسِ، و النصُّ أقوىٰ منه، وَجَبَ بِناءُ العامِّ علَى الخاصِّ»[3] فباطلٌ، و ذلك لأنّا[4] لا نَرىٰ تخصيصَ العمومِ بالقياسِ، و قد سَلَفَ الكلامُ في ذلكَ. ثُمّ الفَرقُ بَينَهما أنّ الخاصَّ إنّما يُبنىٰ عليه العامُّ بشَرطِ ٣٢٠
المُصاحَبةِ و لَيسَت معلومةً، و لَيسَ هذا الشرطُ مُعتَبَراً في القياسِ.

---

١. في المطبوع: «تقرير في» بدل «أقوى من».
٢. و ردّ عليه الشيخ الطوسيّ في العُدّة، ج ١، ص ٣٩٥.
٣. حكاه الباقلّانيّ ثمّ ردّ عليه في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٢٧٧.
٤. في المطبوع: «أنّا».

فَصلٌ
في حُكمِ العمومَينِ إذا تَعارَضا

اِعلَمْ أنّ العمومَينِ إنّما يَتعارَضانِ علَى الحقيقةِ بأن يَـصيرا بـحَيثُ لا يُـمكِنُ العملُ بِهما معاً[1]، و ذلكَ يَكونُ علىٰ وجهَينِ[2]: أحَدُهما يَقتَضي[3] نفيَ كُلِّ ما اقتَضى الآخَرُ إثباتَه أو إثباتَ كُلِّ ما اقتَضى الآخَرُ نفيَه، أو يَقتَضي حُكماً مُضاداً لكُلِّ ما يَقتَضيه الآخَرُ.

و لا يَكادُ يوجَدُ هذا فيما طريقُه العِلمُ مِن الأخبارِ، إلّا و هُناكَ ما يَـدُلُّ عـلَى العملِ بأحَدِهما، أو يَكونُ المُكلَّفُ مُخيَّراً بَينَ الحُكمَينِ. و إنّما قُلنا ذلكَ لأنّ الأدلّةَ لا تَتناقَضُ، و بمِثلِ ذلكَ أفسَدنا قولَ مَن يَذهَبُ إلىٰ تَكافؤِ الأدلّةِ[4]. فأمّا ما طريقُه ٣٢١

---

١. في «ألف، ب، ج»: «جميعاً».

٢. ذكر أبو الحسين و الشيخ الطوسي جميع أقسام التعارض. المعتمَد، ج ١، ص ٤٥٢؛ العُدّة للشيخ، ج ١، ص ٣٩٧.

٣. في غير «ش»: «أحدهما أن يقتضي أحدهما».

٤. قال ابن حزم: «ذهب قوم إلى القول بتكافؤ الأدلّة، و معنىٰ هذا أنّه لا يمكن نصر مذهب علىٰ مذهب، و لا تغليب مقالة علىٰ مقالة حتّىٰ يلوح الحقّ في الباطل ظاهراً بيّناً لا إشكال فيه، بل دلائل كلّ مقالة فهي مكافئة لدلائل سائر المقالات. و قالوا: كلّ ما ثبت بالجدل فإنّه بالجدل يُنقض». و نَسب الشيرازيّ القول بالتكافؤ في الحادثة و التخيير للمجتهد إلى الجبّائيّين. راجع: ↔

غالبُ الظنِّ فقَد يَجوزُ مِثلُ ذلكَ فيه، لأنّه قد يَجوزُ فيما هـذا طـريقُه أن يَكـونَ التكليفُ علىٰ زَيدٍ بخِلافِ التكليفِ علىٰ عَمرٍو، و لهذا صَحَّ تَعارُضُ البيِّنتَينِ.

و إذا كانَ فيما هذه حالُه تأريخٌ معلومٌ، فلا تَعارُضَ[١]، كَما أنّ مع التـخييرِ لا تَعارُضَ[٢].

[في التعارض من وجه دون آخر]

فأمّا مُعارَضةُ كُلِّ واحدٍ مِن العمومَينِ صاحبَه مِن وجهٍ دونَ آخَرَ[٣]، نَحوُ قولِه تَعالىٰ: ﴿أَوْ مٰا مَلَكَتْ أَيْمٰانُكُمْ﴾[٤] و قولِه سُبحانَه: ﴿وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾[٥]، فإنّ ذلكَ لَيسَ بتَعارُضٍ حقيقيٍّ، و إنّما هو تَعارُضٌ في أمرٍ مخصوصٍ؛ لأنّ العملَ بهما مُمكِنٌ إلّا في ذلكَ الأمرِ المخصوصِ، و ما هذه حالُه لا يُعَدُّ تَعارُضاً[٦] بالإطلاقِ، بَل يُقيَّدُ فيُقالُ: إنّ أحَدَهما عارَضَ الآخَرَ في كَذا و كَذا.

٣٢٢ **فإن قيلَ**: أ لَيسَ إذا تَعارَضا في الوجهِ المخصوصِ، اقتَضىٰ ذلكَ تَناقُضَ الأدلّةِ؟

⇐ الفِصَل في الملل و الأهواء و النحل، ج ٣، ص ٣٠٣؛ التبصرة، ص ٥١٠.
و لتفصيل الأقوال انظر: البحر المحيط، ج ٤، ص ٤١١.

١. في المعتمَد (ج ١، ص ٤٥٢): «فإن عُلم تقدّم أحدهما علَى الآخر نسخ المتأخّر المتقدّم».

٢. قال الشيخ الطوسيّ في العامّين المعلومين المتعارضين أنّه يصحّ وقوع هذا من الحكيم علىٰ ثلاثة وجوه: «أحدها: أن يقترن بهما التأريخ و أنّ أحدهما متقدّم و الآخر متأخّر، فيحكم بأنّ المتأخّر ناسخ و المتقدّم منسوخ. و الثاني: أن يمكن الجمع بينهما علىٰ وجه من التأويل. و الثالث: أن يكونا وردا مورد التخيير». العُدّة، ج ١، ص ٣٩٧.

٣. في التقريب و الإرشاد (ج ٣، ص ٢٧٢): «و الضرب الآخر من التعارض: هما اللذان يزيد أحدهما على الآخر من وجه و ينقص عنه من وجه، لا بأن يكون التعارض في لفظه».

٤. النساء (٤): ٣.

٥. النساء (٤): ٢٣.

٦. في «س، ش»: «معارضاً».

قُلنا: لا يَقتَضي ذلكَ؛ لأنّه يُمكِنُ حَملُ العمومِ في الإباحةِ علىٰ ما عَدا الأُختَينِ، أو يُطلَبَ قَرينةٌ يُعلَمُ بها أيُّ الأمرَينِ أولىٰ، و لَو قَدَّرنا عدمَ الأمرَينِ، كانَ لا يَمتَنِعُ أن يَكونَ التكليفُ علىٰ طريقِ[1] التخييرِ.

و وجوهُ ترجيحِ آيةِ تحريمِ الجَمعِ علىٰ آيةِ الإباحةِ لَيسَ هذا مَوضِعَ ذِكرِها، و قد قيلَ: إنّ آيةَ التحريمِ هي المُفيدةُ شَرعاً و[2] حُكماً زائداً، فيَجِبُ أن تكونَ مُستَثناةً مِن الإباحةِ. و أيضاً قد ثَبَتَ بالسمعِ أنّ جهةَ الحَظرِ فيما يَتعلَّقُ بالفُروجِ أَولىٰ، فيَجِبُ تقديمُ آيةِ التحريمِ. و أيضاً فإنّ آيةَ التحريمِ مَورِدُها البيانُ للحُكمِ، و آيةَ مِلكِ اليَمينِ وَرَدَت علىٰ سَبيلِ المَدحِ، فيَجِبُ تقديمُ تلكَ علىٰ هذه.

و أقوىٰ مِن ذلكَ كُلِّه إجماعُ الإماميّةِ علىٰ تحريمِ الجَمعِ بَينَ الأُختَينِ علىٰ كُلِّ ٣٢٣
حالٍ[3]، و قد بيّنّا أنّ إجماعَهم حُجّةٌ، فتخصيصُ آيةِ الإباحةِ بآيةِ التحريمِ أَولىٰ.

---

١. في المطبوع: «طريقة».
٢. كذا في النسخ، و لعلّ الواو زائدة.
٣. الخلاف، ج ٤، ص ٣٠٢.

[٥]

بابُ الكلامِ في المُجمَلِ و البيانِ

اِعلَمْ أنّ المُجمَلَ هو الخِطابُ الذي لا يَستَقِلُّ بنَفسِه في مَعرِفةِ المُرادِ به، و المُفسَّرُ ما استَقَلَّ بنَفسِه.

و المُستَقِلُّ بنَفسِه علىٰ أقسامٍ[1]:

أحَدُها: ما يَدُلُّ علَى المُرادِ بلَفظِه.

و ثانيها: ما يَدُلُّ[2] بفَحواه.

و ثالثُها: ما ألحَقَه قومٌ به مِن الدالِّ علَى المُرادِ بفائدتِه[3].

و رابعُها: ما أُلحِقَ أيضاً به[4] ممّا يَدُلُّ بمفهومِه.

و مثالُ الأوّلِ قولُه تَعالىٰ: ﴿وَ لاٰ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتی حَرَّمَ اللّٰهُ إلّا بِالْحَقِّ﴾[5] و ﴿إنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلیمٌ﴾[6] و ﴿لاٰ یَظْلِمُ رَبُّكَ أحَداً﴾[7] و ما لا يُحصىٰ مِن الأمثلةِ.

---

١. الظاهر أنّ القسمة مأخوذة من كلام القاضي عبد الجبّار الذي لم يصل إلينا منه غير ما ذُكر في العُدّة للشيخ الطوسيّ و يظهر منه أنّه أخذه عن القاضي، و حكىٰ أبو الحسين القسمة بتصرّف فيها و صرّح به. راجع: العُدّة، ج ١، ص ٤٠٩ ـ ٤١٥؛ المعتمَد، ج ١، ص ٣٢١ ـ ٣٢٤.

٢. في «ألف، س»: + «عليه».

٣. المعتمَد، ج ١، ص ٣٢٢.

٤. في «ب، ج» و المطبوع: ـ «به».

٥. الأنعام (٦): ١٥١.

٦. الأنفال (٨): ٧٥.

٧. الكهف (١٨): ٤٩.

و مثالُ الثاني قولُه تَعالىٰ: ﴿فَلاٰ تَقُلْ لَهُمٰا أُفٍّ﴾[١].

و مثالُ الثالثِ طريقةُ التعليلِ[٢].

و مثالُ الرابعِ، الزجرُ، و تَعلُّقُ الحُكمِ بالأسبابِ، و وجوبُ ما لا يَتِمُّ ما كُلِّفناه إلّا به.

٣٢٤ و مَن خالَفَ في فحوَى اللفظِ يَجِبُ مُوافقَتُه، فيُقالُ له: أ يَدخُلُ علىٰ عاقلٍ عَرَفَ عادةَ العربِ في خِطابِها شُبهةٌ في أنّ القائلَ إذا قالَ: «لا تَقُلْ له أُفٍّ»، فقَد مَنَعَ مِن كُلِّ أذيّةٍ له[٣] و أنّه أبلَغُ مِن قولِه: «لا تؤذِه»؟

فمَن خالَفَ في ذلكَ، أُعرِضَ عنه، و مَن لَم يُخالِفْ، و ادَّعىٰ أنّ بالتأمُّلِ و القياسِ يُعلَمُ ذلكَ[٤]، قيلَ له: فمَن لا يُثبِتُ القياسَ يَجِبُ أن لا يَعرِفَ ذلكَ، و لَو وَرَدَ التعبُّدُ بالمَنعِ مِن القياسِ لَكانَ يَجِبُ أن لا يَكونَ ما ذَكرناه مفهوماً، و نَحنُ نَعلَمُ ضرورةً أنّ قولَهم: «فُلانٌ مؤتَمَنٌ علَى القِنطارِ» أبلَغُ مِن قولِهم: «إنّه مؤتَمَنٌ علىٰ كُلِّ شَيءٍ»، و قولَهم: «ما يَملِكُ نَقيراً و لا قِطميراً» أبلَغُ مِن قولِهم: «إنّه لا يَملِكُ شَيئاً»، و إنّما اختَصَروا[٥] للبَلاغةِ و الفَصاحةِ، و لهذا يَعُدّونَ مُناقِضاً مَن قالَ: «لا تَقُل له: أُفٍّ، و استَخِفَّ به»، أو قالَ: «فُلانٌ لا يَملِكُ نَقيراً، و معه أُلوفُ الدنانيرِ».

٣٢٥ فأمّا طريقةُ التعليلِ، فأكثَرُ ما فيها أن يُعقَلَ مِن قولِه عليه السلام: «إنّها مِنَ الطوّافينَ عليكم و الطوّافاتِ»[٦] تعليقُ الحُكمِ بهذه الصفةِ، فمِن أينَ تَعدّيهِ إلىٰ كُلِّ

---

١. الإسراء (١٧): ٢٣.

٢. في المعتمَد (ج ١، ص ٣٢٢): «التعليل لا بطريق الأولىٰ». و سيأتي مثاله.

٣. في «ش»: - «له».

٤. حكاه الباقلّانيّ من غير تسمية، و حكاه الشيرازيّ عن الشافعيّ و قال: إنّه سمّاه القياس الجليّ. انظر: التقريب و الإرشاد، ج ١، ص ٣٤٣؛ شرح اللمع، ج ١، ص ٤٢٤.

٥. في «ألف، ب، ج، ص»: «اقتصروا».

٦. مرّ تخريجه في ص ٥٢٨.

ما كانَت له هذه الصفةُ؟ و ذلكَ إنّما يَكونُ بالعبادةِ بالقياسِ، و إلّا لَم يَكُن مُستَفاداً.

فأمّا الزجرُ، فالأَولىٰ أن يَكونَ قولُه تَعالىٰ: ﴿وَ السّارِقُ وَ السّارِقَةُ﴾[١] ـ إذا ثَبَتَ أنّه زَجرٌ عن السرِقةِ ـ أنّ القَطعَ إنّما كانَ لأجلِ السرِقةِ[٢]. و الأغلَبُ في العادةِ و التعارُفِ أنّ مَن أوجَبَ شَيئاً فقَد أوجَبَ ما لا يَتِمُّ إلّا به.

[أقسامُ المُجمَلِ]

فأمّا ما لا يَستَقِلُّ بنَفسِه، و يَحتاجُ إلىٰ بيانٍ، فهو علىٰ ضربَينِ:

أحَدُهما: يَحتاجُ إلىٰ بيانِ ما لَم يُرَدْ به ممّا يَقتَضي ظاهرُه كَونَه مُراداً به[٣]، كقَولِه تَعالىٰ: ﴿وَ السّارِقُ وَ السّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما﴾ و ﴿الزّانِيَةُ وَ الزّانى فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[٤]، و قد ذَهَبَ قومٌ إلىٰ أنّ ذلكَ كالمُجمَلِ في أنّ ظاهرَه لا ٣٢٦
يَدُلُّ علَى المُرادِ[٥]. و هذا الوجهُ له بابٌ مُفرَدٌ يُذكَرُ في مَوضِعِه و الخِلافُ فيه،

---

١. المائدة (٥): ٣٨.

٢. «فعُلم ذلك في جميع السُّرّاق، و هذا عند من قال: إنّ الألف و اللام لا يستغرقان، فأمّا من قال بذلك فلا يحتاج إلىٰ هذا التمحّل، بل يوجب ذلك بلفظ العموم». العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ١، ص ٤١١.

٣. في العُدّة: «أحدهما: يحتاج إلىٰ بيان ما لم يُرد به ممّا يقتضي ظاهره كونه مراداً، و لا يحتاج إلىٰ بيان ما أُريد به، بل يُعلم ذلك بظاهره، و ذلك نحو العامّ إذا عُلم أنّه دخله التخصيص، فإنّه يحتاج في معرفة ما أُخرج منه إلىٰ دليل لا فيما أُريد به؛ لأنّ ما أُريد به عُلم ذلك باللفظ المتناول له، و يحتاج أن يُعلم ما لم يُرد به منه، و ذلك نحو قوله: ﴿وَ السّارِقُ وَ السّارِقَةُ﴾ ... و أنّه لمّا علمنا أنّ في السُّرّاق من لا يجب قطعه مثل أن يكون سارقاً من غير حرز، أو سرق ما دون النصاب، أو لم يكن عاقلاً، أو كان هناك شبهة، و غير ذلك من الشرائط المراعاة في ذلك، احتيج إلىٰ بيان من لا يُقطع، لأنّ عمومه يقتضي أن يُقطع كلّ سارق من حصلت فيه الصفات التي ذكرناها و من لم يحصل». العُدّة، ج ١، ص ٤١٣.

٤. النور (٢٤): ٢.

٥. حكاه الجصّاص عن شيخه أبي الحسن الكرخيّ و وافقه «لتعلّق الحكم فيه بمعان لا

↔

بمَشيّةِ اللّٰهِ تَعالىٰ[١].

و يَدخُلُ في هذا القِسمِ النسخُ؛ لأنّ الدليلَ المُتقدِّمَ إذا عُلِمَ بلَفظِه أو بقَرينةٍ أنّ المُرادَ به الامتثالُ في جميعِ الأوقاتِ المُستَقبَلةِ، فلا بُدَّ مِن الحاجةِ إلىٰ بيانِ ما لَم يُرَدْ به[٢] ممّا يُفيدُه النسخُ.

و يَدخُلُ في هذا القِسمِ ضروبُ المَجازاتِ؛ لأنّ الخِطابَ إذا وَرَدَ فلَو[٣] خُلّينا و ظاهرَه لَاقتَضىٰ ما لَم يُرَدْ مِنّا، فلا بُدَّ مِن الحاجةِ إلَى البيانِ.

و القِسمُ الثاني ممّا يَحتاجُ إلى بيانٍ: ما يَحتاجُ إليه في مَعرِفةِ ما أُريدَ به، و هو علىٰ ضُروبٍ: فمنه ما يَكونُ كذلكَ لوَضعِ اللغةِ، و منه ما يؤثِّرُ فيه النقلُ، أو حصولُ مُقدَّمةٍ، أو مؤخَّرةٍ، أو قَرينةٍ.

٣٢٧ فالذي يَرجِعُ إلَى الوضعِ فهو أن يَكونَ اللفظُ وُضِعَ في اللغةِ مُحتَمِلاً. ثُمّ احتمالُه يَنقَسِمُ فرُبَّما احتَمَلَ أمراً مِن جُملةِ أُمورٍ، مِثلُ قولِه تَعالىٰ: ﴿**وَ آتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ**﴾[٤] و ﴿**لاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتى حَرَّمَ اللّٰهُ إلّا بِالْحَقِّ**﴾[٥]، و رُبَّما احتَمَلَ شَيئاً

⇐ ينتظمها الاسم و ليس هو عبارة عنها، من نحو المقدار و الحرز، فصار كاسم الصلاة و الزكاة و الصوم و نحوها؛ لتعلّق الحكم فيها بمعان لم يكن الاسم موضوعاً لها في اللغة». الفصول، ج ١، ص ٦٨.

١. الذريعة، ج ١، ص ٥٧٢.

٢. في «ش»: «ما المراد».

٣. في «س»: «لو»، و في «ش»: «و لو».

٤. الأنعام (٦): ١٤١.

قال الباقلّانيّ: «لأجل أنّ اليوم معلوم و الحصاد معلوم و إيتاء الحقّ و أنّه إخراجه معلوم، و قدر الحقّ الواجب فيه غير معلوم». التقريب و الإرشاد، ج ١، ص ٣٥٠.

٥. الأنعام (٦): ١٥١.

مِن جُملةِ أشياءَ مُعيَّنةٍ أو شَيئَينِ، كقَولِنا: «قُرْءٌ»، و «جَونٌ»، و «شَفَقٌ»[١]، و قولِه تَعالىٰ: ﴿فَقَدْ جَعَلْنٰا لِوَلِيِّهِ سُلْطٰاناً﴾[٢].

فأمّا ما يَرجِعُ إلَى النقلِ فكالأسماءِ الشرعيّةِ، كقَولِنا: «صَلاةٌ»، و «زَكاةٌ»؛ لأنّ المُرادَ بها في الشرعِ غيرُ ما وُضِعَت له في اللغةِ.

فأمّا مثالُ ما يَرجِعُ إلىٰ مُقدَّمةٍ فهو كُلُّ عمومٍ يُعلَمُ بأمرٍ مُتقدِّمٍ أنّه لا يُرادُ به إلّا البعضُ، و لا دليلَ علَى التعيينِ، فما هذه حالُه لا بُدَّ فيه مِن بيانٍ، نَحوُ قولِه تَعالىٰ: ﴿وَ أُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٣،٤].

و أمّا ما يَرجِعُ إلىٰ مؤخَّرةٍ و قَرينةٍ فهو كُلُّ ظاهرٍ يُعلَمُ أنّه مشروطٌ بشَرطٍ مُجمَلٍ، أو استثناءٍ مُجمَلٍ، كقَولِه تَعالىٰ: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعٰامِ إِلّٰا مٰا يُتْلىٰ عَلَيْكُمْ﴾[٥]. ٣٢٨

و تفصيلُ ذلكَ و ذِكرُ جميعِ أمثلتِه فيه طولٌ، و خِلافٌ[٦] في الأمثلةِ؛ لأنّ الأمرَ رُبَّما اشتَبَهَ فيها، و فيما ذَكرناه كِفايةٌ.

---

١. قال ابن عقيل الحنبلي: «لنا أسماء مُشتركة تَقَع على أضداد، مثل «جَوْن» فلونٌ يقع على السوادِ و البَياضِ، و «قُرء» يَقع على الطهرِ و الحَيضِ، و «شَفق» يَقع على الحُمرةِ و البَياضِ». الواضح، ج ١، ص ١٠٠.

٢. الإسراء (١٧): ٣٣.

قال الجصّاص: «لأنّ الحجّة تسمّىٰ سلطاناً، و السلطان الذي يملك الأمر و النهي و غير ذلك». الفصول، ج ١، ص ٧٦.

٣. النمل (٢٧): ٢٣.

٤. في المطبوع: + ﴿وَ لَهٰا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾.

٥. المائدة (٥): ١.

٦. في المطبوع: + «ذلك».

فَصلٌ

في ذِكرِ مَعاني الألفاظِ التي يُعبَّرُ بها في هذا البابِ

اِعلَمْ أنّ النصَّ هو كُلُّ خِطابٍ أمكَنَ مَعرِفةُ المُرادِ به[1]. و قد ذَهَبَ قومٌ إلىٰ أنّ النصَّ ما لا تَعتَرِضُ الشبهةُ في المُرادِ به[2]. و منهم مَن قالَ: كُلُّ ما تَناوَلَ الحُكمَ بِالِاسمِ فهو نَصٌّ[3]، و لا يَجعَلُ المُجمَلَ نَصّاً.

و ما قُلناه في حَدِّ النصِّ أَولىٰ؛ لأنّه لا خِلافَ بَينَ الأُمّةِ في أنّ اللهَ تَعالىٰ قد نَصَّ علَى الصلاةِ و الزكاةِ مع حاجتِهما إلَى البيانِ، و يُسمّونَ اللفظَ نَصّاً و إن كانَ

---

١. وفاقاً للقاضي عبد الجبّار. المعتمَد، ج ١، ٣١٩ ٢. و قال العلّامة الحلّيّ: «و يدخل فيه المجمل و الظاهر». نهاية الوصول، ج ٢، ص ٣٩٣.

و حكى الزركشيّ عن القاضي شروطاً ثلاثة في النصّ: «أن يتكوّن لفظاً، و أن لا يتناول إلّا ما هو نصّ فيه، و إن كان نصّاً في عين واحدة وجب أن لا يتناول ما سواها، و إن كان نصّاً في أشياء كثيرة وجب أن لا يتناول ما سواها، و الثالث أن تكون إفادته لما يفيده ظاهرةً غير محتملة». البحر المحيط، ج ١، ص ٣٧٣.

و شرح أبو الحسين هذه الشروط، راجع: المعتمَد، ج ١، ص ٣١٩.

و في «ألف»: «منه» بدل «به».

٢. كما هو اختيار الباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ١، ص ٣٤١.

٣. قاله الجصّاص، و نصّ كلامه: «كلّ ما يتناول عيناً مخصوصة بحكم ظاهر المعنىٰ بيّن المراد فهو نصّ، و ما يتناوله العموم فهو نصّ أيضاً؛ و ذلك لأنّه لا فرق بين الشخص المعيّن إذا أُشير إليه بعينه و بين حكمه و بين ما يتناوله العموم». الفصول، ج ١، ص ٥٩.

فيه احتمالٌ و اشتباهٌ.

٣٢٩ فأمّا المُفسَّرُ فهو الذي يُمكِنُ مَعرِفةُ المُرادِ به[١].

و أمّا المُجمَلُ في عُرفِ الفقهاءِ فهو كُلُّ خِطابٍ يَحتاجُ إلىٰ بيانٍ[٢]، لكِنّهم لا يَستَعمِلونَ هذه اللفظةَ إلّا فيما يَدُلُّ علَى الأحكامِ، و المُتكلِّمونَ يَستعمِلونَ فيما يَكونُ له هذا المعنىٰ لفظَ «المُتَشابِهِ»، و لا يَكادونَ يَستعمِلونَ لفظَ «المُجمَلِ» في المُتشابِهِ، و أمّا قولُنا: «ظاهرٌ»، فالأَولىٰ أن يَكونَ عبارةً عمّا أمكَنَ أن يُعرَفَ المُرادُ به[٣]. و لا معنىٰ لاشتراطِ الاحتمالِ أو التقارُبِ[٤] علىٰ ما شَرَطَه[٥] قومٌ[٦]، فقَد يُطلَقُ هذا الاسمُ مع فَقدِ الاحتمالِ.

---

١. قال أبو الحسين في تعريف المفسَّر: «قد يُراد به ما احتاج إلىٰ تفسير و قد ورد تفسيره، و يُراد به الخطاب المبتدأ المستغني عن تفسير لوضوحه في نفسه». المعتمَد، ج ١، ص ٣١٩.

٢. و هناك أقوال أخرى في تعريف المجمل. راجع: البحر المحيط، ج ٣، ص ٤٠٣.

٣. قال أبو الحسين في تعريف «الظاهر»: «هو ما لا يفتقر في إفادة ما هو ظاهر فيه إلىٰ غيره، و هو مفارق للنصّ من هذه الجهة»، و قال الغزاليّ: «الظاهر و هو ما لا يفتقر في إفادته لمعناه إلىٰ غيره؛ سواء أفاده وحده أو أفاده مع غيره. و بهذا القيد الأخير يمتاز عن النصّ امتياز العامّ عن الخاصّ». راجع: المعتمَد، ج ١، ص ٣٢٠؛ المحصول، ج ٣، ص ١٥٢.

٤. في «ر»: «التعارف».

٥. في المطبوع: «اشترطه».

٦. حكاه أبو الحسين في المعتمَد: «قال قوم: إنّ الظاهر هو ما ظهر المراد به و ظهر فيه غير المراد إلّا أنّ المراد أظهر». و انظر البحر المحيط، ج ١، ص ٣٧٥.

فَصلٌ
في حقيقةِ البيانِ[1]

اِعلَمْ أنّ البيانَ هو الدلالةُ[2] علَى اختلافِ أحوالِها، و إلىٰ ذلكَ ذَهَبَ أبو عليٍّ و أبو هاشِمٍ[3]. و ذَهَبَ أبو عبدِ اللّٰه الحُسينُ[4] بن عليٍّ البَصريُّ إلىٰ أنّ البيانَ هو العِلمُ ٣٣٠ الحادثُ الذي به يَتبيَّنُ الشيءُ[5]. و للفقهاءِ في ذلكَ حدودٌ مُختَلِفةٌ مُضطَرِبةٌ[6] لا

---

١. قال الزركشيّ: «قال الغزاليّ: جرت عادة الأُصوليّين بعقد كتاب له، و ليس النظر فيه ممّا يجب أن يسمّىٰ كتاباً فالخطب فيه يسير و الأمر فيه قريب، و أَولى المواضع به أن يُذكر عقب المجمل؛ فإنّه المفتقر إلى البيان». البحر المحيط، ج ٣، ص ٦٤.

٢. حكاه أبو الحسين و اختاره في المعتمَد، ج ١، ص ٣١٧. و حكى الشيخ الطوسيّ عنهم باختلاف يسير: «الأدلّة التي تُبيّن بها الأحكام» و أضاف أنّه «إليه ذهب أكثر المتكلّمين و الفقهاء»، و نسب ابن السمعانيّ هذا التعريف إلى الأشعريّ أيضاً.
و مثله اختيار القاضي عبد الجبّار حيث قال: «إنّ البيان هو الدليل؛ يقال: «بيّن اللّٰه الآيات لعباده» أي نصب لهم أدلّة دالّة علىٰ أوامره و نواهيه، ثمّ الدليل قد يحصل بالقول و الفعل و الإشارة».
و قال الباقلّانيّ: «الدليل المتوصّل بصحيح النظر فيه إلىٰ فعل العلم بما هو دليل عليه». التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٧٠؛ قواطع الأدلّة، ج ١، ص ٢٥٨؛ المنخول، ص ١٢٤؛ العُدّة، ج ١، ص ٤٠٣.

٣. حكاه عنهما الهارونيّ و أبو الحسين. المجزي، ج ١، ص ٣٧٣؛ المعتمَد، ج ١، ص ٣١٧.

٤. في المطبوع: «الحسن».

٥. حكاه عنهما الهارونيّ و أبو الحسين. المجزي، ج ١، ص ٣٧٣؛ المعتمَد، ج ١، ص ٣١٨.

٦. قال الزركشيّ: «[أمّا البيان] في الاصطلاح فيُطلق على الدالّ على المراد بخطاب ثمّ يستقلّ

↔

معنىً للتطويلِ بذِكرِها. و المُحصَّلُ هذانِ المَذهبانِ.

و الذي يَدُلُّ علىٰ أنّ البيانَ هو الدلالةُ وقوعُ الاتّفاقِ علىٰ أنّ اللهَ تَعالىٰ قد بَيَّنَ جميعَ الأحكامِ، لأنّه تَعالىٰ بنَصبِ الأدلّةِ في حُكمِ المُظهِرِ لها، و قد يوصَفُ الدالُّ بأنّه مُبيِّنٌ، و قد يَجري هذا الوصفُ مع فَقدِ حدوثِ العِلمِ، فكَيفَ يُقالُ: إنّه عبارةٌ عن حدوثِ العِلمِ؟ و كانَ يَجِبُ علىٰ هذا القولِ أن يَكونَ مَن لَم يَعلَمِ الشيءَ فما[1] بَيَّنَه اللّهُ تَعالىٰ له و لا نَصَبَ له دَلالةً[2] عليه أن لا يكونَ مُبَيّناً له[3]، و لا شُبهةَ في بُطلانِ ذلكَ، و لهذا يَقولونَ: «قد بَيَّنتُ لكَ هذا الشيءَ، فما تَبيَّنتَه»، فلَو كانَ البيانُ هو العِلمَ، لَكانَ هذا الكلامُ مُتَناقِضاً.

و هذا خِلافٌ في عبارةٍ، و الخِلافُ في العباراتِ لَيسَ مِن المُهِمّاتِ.

⇔ بإفادته، و يُطلق و يُراد به الدليل على المراد، و يُطلق علىٰ فعل المبيِّن، و لأجل إطلاقه على المعاني الثلاثة اختلفوا في تفسيره بالنظر إليها».

فمنها: تعريف الشافعيّ بأنّه «اسم جامع لمعانٍ مجتمعةِ الأصول، متشعّبةِ الفروع، فأقلُّ ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعّبة أنّها بيانٌ لمن خوطب بها ممّن نزل القرآنُ بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، و إن كان بعضها أشدَّ تأكيدَ بيانٍ من بعض، و مختلفةٌ عند من يجهل لسان العرب»، ثمّ جعله علىٰ خمسة أوجه.

و منها: «إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلىٰ حيّز التجلّي» لأبي بكر الصيرفيّ.

و منها: «البيان إظهار المعنىٰ و إيضاحه للمخاطب منفصلاً ممّا يلتبس به و يشتبه من أجله» للجصّاص. و غيرها من التعاريف.

و لتفصيل التعاريف و المزيد منها و المناقشات فيها راجع: الرسالة، ص ٢١؛ الفصول، ج ٢، ص٦؛ التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٧٢؛ المجزي، ج ١، ص ٣٧٣؛المعتمد، ج ١، ص ٣١٨؛ قواطع الأدلّة، ج ١، ص ٢٥٨؛ المنخول، ص ١٢٣؛ الإحكام للآمديّ، ج ٣، ص ٢٥؛ البحر المحيط، ج ٣، ص ٦٤.

١. في «ألف، ر»: «فيما»، و في «ش»: «ممّا».

٢. في «ألف»: «بيان»، و في «ب، ر، س، ص»: «بياناً».

٣. هكذا في حاشية «ش»، و في سائر النسخ و المطبوع: - «أن لا يكون مبيّناً له».

فَصلٌ

في ذِكرِ الوجوهِ التي يَقَعُ بها البيانُ

اِعلَمْ أنّ بيانَ الأحكامِ الشرعيّةِ إنّما يَكونُ بما يَدُلُّ[1] بالمُواضَعةِ، و بما[2] يَتبَعُ ذلكَ. فمثالُ ما يَدُلُّ بالمُواضَعةِ الكلامُ، و الكتابةُ. و الذي يَتبَعُ ما يَدُلُّ بالمُواضَعةِ علىٰ ضربَينِ:

أحَدُهما: حَصَلَ فيه ما يَجري مَجرَى المُواضَعةِ، و هو الإشارةُ[3] و الأفعالُ[4].

و الثاني: لَم يَحصُلْ فيه ذلكَ، و ذلكَ طريقةُ القياسِ و الاجتهادِ، عندَ مَن ذَهَبَ إليهما.

و النبيُّ عليه السلام يَصِحُّ أن يُبيِّنَ الأحكامَ بجميعِ الوجوهِ التي ذَكرناها. و لا يَصِحُّ منه تَعالىٰ أن يُبيِّنَ إلّا بالكلامِ و الكتابةِ، فإنّ الإشارةَ لا تَجوزُ عليه جَلَّ اسمُه،

---

١. في «ألف، ص»: «دلالة علىٰ ما يدلّ»، و في «ر»: «دالّة علىٰ ما تدلّ».

٢. في «ألف، ص»: «ما».

٣. «و ذلك نحو ما بيّن النبيّ عليه و آله السلام الشهر بأصابعه فقال: «الشهر هكذا و هكذا و هكذا» بأصابعه العشرة كلّها، و أراد بها أنّ الشهر يكون ثلاثين يوماً، ثمّ قال: «الشهر هكذا و هكذا و هكذا» و قبض إبهامه في الثالثة، فبيّن أنّه قد يكون تسعة و عشرين يوماً». العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ٢، ص ٤١٩.

٤. «و ذلك نحو ما روي عن النبيّ عليه و آله السلام أنّه صلّىٰ و قال: صلّوا كما رأيتموني أُصلّي». العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ٢، ص ٤١٨.

و الأفعالُ التي تَكونُ بياناً تَقتَضي مُشاهَدةَ فاعلِها علىٰ بعضِ الوجوه، و ذلكَ لا
يَصِحُّ عليه تَعالىٰ. و قد بَيَّنَ تَعالىٰ للمَلائكةِ ما كَتَبَه في اللوحِ المحفوظِ حتّىٰ ٣٣٢
تَحمَّلوه و أَدَّوه، و بَيَّنَ لنا بالكلامِ جميعَ الأحكامِ[١].

---

١. يُنظر في مسألة ما يحصل به البيان: الفصول، ج ٢، ص ٣١؛ التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٧٦؛ المعتمَد، ج ١، ص ٣٣٧؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ١١٠.

فَصلٌ

في أنّ تخصيصَ العمومِ لا يَمنَعُ مِن التعلُّقِ بظاهرِه

اختَلَفَ العلماءُ في قولِه تَعالىٰ: ﴿وَ السّارِقُ وَ السّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما﴾[1] و ما أشبَهَه.

فقالَ قومٌ: بأيِّ شَيءٍ خُصَّ صارَ مُجمَلاً يَحتاجُ إلىٰ بيانٍ، و إلىٰ ذلكَ ذَهَبَ عيسَى بنُ أبانٍ[2].

و قالَ آخَرونَ: يَصِحُّ مع التخصيصِ التعلُّقُ بظاهرِه، و هو قولُ الشافعيِّ و بعضِ أصحابِ أبي حَنيفةَ[3].

و منهم مَن قالَ: متىٰ خُصَّ باستثناءٍ أو بكلامٍ مُتَّصِلٍ صَحَّ التعلُّقُ به، و إذا كانَ

---

١. المائدة (٥): ٣٨.

٢. حكاه أبو الحسين عنه و عن أبي ثور، و نُسب إلى الكرخيّ أيضاً، و نسبه إمام الحرمين إلىٰ كثير من الفقهاء من أصحاب الشافعيّ و مالك و أبي حنيفة و طائفة من المتكلّمين؛ منهم الجبّائيّ و ابنه، بل جماهير المعتزلة. تقويم الأدلّة، ص ١٠٥؛ المعتمد، ج ١، ص ٢٨٦؛ التبصرة، ص ١٨٧؛ التلخيص، ج ٢، ص ٤٠؛ البرهان، ج ١، ص ١٤٩.

٣. و هو قول معظم الفقهاء، و اختاره الجصّاص و الباقلّانيّ و الشيخ المفيد و أبو زيد الدبوسيّ. الفصول، ج ١، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٨؛ التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٧٣؛ التذكرة، ص ٣٥؛ تقويم الأدلّة، ص ١٠٥؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ٢، ص ٤٢٥؛ الإحكام للآمديّ، ج ٢، ص ٢٣٢؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٤١٦.

التخصيصُ بدَليلٍ مُنفَصِلٍ فلا تَعلُّقَ به، و هو قولُ أبي الحَسَنِ الكَرخيِّ[١].

و كانَ أبو عبدِ اللّٰهِ الحُسَينُ[٢] بنُ عليٍّ البَصريُّ يَقولُ: إذا كانَ التخصيصُ لا يُخرِجُ الحُكمَ مِن أن يَكونَ مُتعلِّقاً بِالِاسمِ علَى الحَدِّ الذي تَناوَلَه الظاهرُ، فإنّه يَحُلُّ ٣٣٣
مَحلَّ الاستثناءِ في أنّه لا يَمنَعُ مِن التعلُّقِ بالظاهرِ، فمتىٰ كانَ التخصيصُ مانعاً مِن أن يَتعلَّقَ الحُكمُ بِالاسِمِ، بَل يَحتاجُ إلىٰ صفةٍ أو شَرطٍ حتّىٰ يَتعلَّقَ الحُكمُ بِه، فيَجِبُ أن يَمنَعَ ذلكَ مِن التعلُّقِ بظاهرِه. و يَقولُ في قولِه تَعالىٰ: ﴿وَ السّارِقُ وَ السّارِقَةُ﴾: قد ثَبَتَ أنّ القَطعَ لا يَتعلَّقُ بِالِاسمِ، بَل يَحتاجُ إلىٰ صفاتٍ و شَرائطَ حتّىٰ يَتعلَّقَ القَطعُ بها[٣]، و تلكَ الشرائطُ و الصفاتُ لا تُعلَمُ إلّا بدَليلٍ، فجَرَت الحاجةُ إلىٰ بيانِ هذه الصفاتِ و الشروطِ مَجرَى الحاجةِ إلىٰ بيانِ المُرادِ بقَولِه تَعالىٰ: ﴿أقيمُوا الصَّلاٰةَ وَ آتُوا الزَّكاٰةَ﴾[٤]، و يَقولُ: لا شُبهةَ في أنّ القَطعَ مُحتاجٌ إلىٰ أوصافٍ سِوَى السرقةِ، فجَرىٰ ذلكَ مَجرىٰ أن يَحتاجَ القَطعُ إلىٰ أفعالٍ سِوَى السرقةِ، و لَو كانَ كذلكَ لَمَنَعَ مِن التعلُّقِ بالظاهرِ فكذلكَ الأوصافُ[٥]. و هذه الطريقةُ أقوىٰ شُبهةً مِن
كُلِّ شَيءٍ قيلَ في هذا البابِ. ٣٣٤

و الذي نَقولُه: إنّ كُلَّ خِطابٍ لَو خُلّينا و ظاهرَه لَكُنّا نَفعَلُ ما أُريدَ مِنّا، و إنّما كُنّا نُخطئُ في ضَمِّ ما لَم يُرَدْ مِنّا إلىٰ ما أُريدَ، فيَجِبُ أن يَكونَ المُحتاجُ إليه في بيانِه

---

١. حكاه الجصّاص و نسبه إلىٰ محمّد بن شجاع أيضاً. الفصول، ج ١، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦؛ المعتمَد، ج ١، ص ٢٨٦.

٢. في المطبوع: «الحسن».

٣. في المطبوع: ـ «بها».

٤. البقرة (٢): ٤٣.

٥. حكاه القاضي عبد الجبّار عنه. راجع: العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ٢، ص ٤٢٥؛ المعتمَد، ج ١، ص ٢٨٦.

التخصيصَ، و الأصلُ مُمكِنٌ[١] التعلُّقُ بظاهرِه. و كُلُّ خِطابٍ لَو خُلّينا مع ظاهرِه لَما أمكَنَ تنفيذُ شَيءٍ مِن الأحكامِ علىٰ وجهٍ و لا سببٍ، فيَجِبُ أن يَحتاجَ في أصلِه إلىٰ بيانٍ[٢].

و مثالُ الأوّلِ: قولُه تَعالىٰ: ﴿**وَ السّارِقُ وَ السّارِقَةُ**﴾؛ لأنّا لَو خُلّينا و ظاهرَه لَقَطَعنا مَن أرادَ مِنّا قَطعَه و مَن لَم يُرِدْ. و كذلكَ قولُه تَعالىٰ: ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكينَ**﴾[٣]؛ لأنّا لَو عَمِلنا بالظاهرِ لَقَتَلنا مَن أرادَ قَتلَه و مَن لَم يُرِدْ، فاحتَجنا إلىٰ تمييزِ مَن لا يُقتَلُ و لا يُقطَعُ، دونَ مَن يُقطَعُ أو يُقتَلُ.

٣٣٥ و مثالُ الثاني: قولُه تَعالىٰ: ﴿**أقيمُوا الصَّلاةَ**﴾[٤]، و قولُه جَلَّ اسمُه: ﴿**وَ الَّذينَ فى أمْوالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ * لِلسّائِلِ وَ الْمَحْرُومِ**﴾[٥]، لأنّا لَو خُلّينا و الظاهرَ لَما أمكَنَنا أن نَعلَمَ[٦] شَيئاً ممّا أُريدَ مِنّا، فاحتَجنا[٧] إلىٰ بيانِ ما أُريدَ مِنّا؛ لأنّا غيرُ مُستَفيدينَ له مِن ظاهرِ اللفظِ[٨]. و في الأوّلِ الأمرُ بخِلافِه، و جَرىٰ ذلكَ مَجرَى الاستثناءِ ـ إذا دَخَلَ علَى العمومِ ـ أو غيرِه مِن الأدلّةِ المُنفَصِلةِ في أنّه و إن جَعَلَ الكلامَ مَجازاً فالتعلُّقُ

---

١. في «ألف، ص»: «يمكن».

٢. و هذا مذهب القاضي عبد الجبّار فيما حكاه أبو الحسين عنه في المعتمد، ج ١، ص ٢٨٧. و تبعه الشيخ الطوسيّ أيضاً في العُدّة، ج ٢، ص ٤٢٦.

٣. التوبة (٩): ٥.

٤. قال أبو الحسين: «فإنّه لا يصحّ التعلّق به في وجوب الصلاة الشرعيّة؛ لأنّ اسم الصلاة في اللغة لا يتناول هذه الصلاة، و لهذا لو خُلّينا و هذه الآية لم نعرف وجوبها و لا أمكننا فعلها بعينها». المعتمد، ج ١، ص ٢٩٠.

٥. المعارج (٧٠): ٢٤ ـ ٢٥.

٦. في «ألف، ب، ج، س، ص»: «نعمل».

٧. في «س، ص»: «و احتجنا».

٨. في «ألف»: «من الظاهر و من اللفظ».

بالظاهرِ في الباقي صَحيحٌ مُمكِنٌ.

و إنّما دَخَلَت الشبهةُ في هذا المَوضعِ مِن جهةِ أنّ البيانَ في آيةِ السرقةِ وَقَعَ فيمن يُقطَعُ لا فيمن لا يُقطَعُ، و في صفاتِ السرقةِ التي يَجِبُ بها[١] القَطعُ لا في صفةِ ما لا يَجِبُ به القَطعُ؛ فأَشكَلَ ذلكَ علىٰ مَن لَم يُنعِمِ النظَرَ، فظَنَّ[٢] أنّه مُخالِفٌ للتخصيصِ في قولِه تَعالىٰ: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ و ما جَرىٰ مَجراه.

٣٣٦ و الوجهُ الذي مِن أجلِه عَلَّقوا الشروطَ بما يَجِبُ فيه[٣] القَطعُ دونَ ما لا يَجِبُ فيه القَطعُ هو طلبُ الاختصارِ، و العدولُ عن التطويلِ. و لمّا كانَ الغرضُ تمييزَ مَن يُقطَعُ ممّن لا يُقطَعُ، و لَم يُمكِنِ التمييزُ باستثناءِ الأعيانِ، عُدِلَ مِن تمييزِه بالأعيانِ إلىٰ تمييزِه بالصفاتِ. و لمّا كانَ التمييزُ بالصفاتِ فيمن لا يُقطَعُ يَطولُ، لأنّ مَن لا يُقطَعُ مِن السُّرّاقِ أكثرُ ممّن يُقطَعُ، مُيِّزَ[٤] بصفاتِ مَن يُقطَعُ طلباً للاختصارِ.

و إذا كُنّا قد اتَّفَقنا علىٰ أنّه لَو ميّزَ باستثناءِ الأعيانِ لَصَحَّ التعلُّقُ بالظاهرِ فيما بَقيَ، فكذلكَ[٥] إذا ميّزَ بذِكرِ صفاتِ مَن لا يُقطَعُ حتّىٰ يَقولَ: «اِقطَعوا السُّرّاقَ إلّا مَن صفتُه كَذا»، و لذلكَ[٦] يَجِبُ أن يُتعلَّقَ بظاهرِ ما بَقيَ متىٰ ميّزَ باستثناءِ مَن يُقطَعُ؛ لأنّ هذا التمييزَ إنّما اعتُمِدَ لإخراجِ مَن لا يُقطَعُ و إبانتِه، و إنّما عُدِلَ إليه للاختصارِ. ٣٣٧

فإن قيلَ: مَيِّزوا بَينَ المَجازِ الذي لا يَجوزُ[٧] التعلُّقُ بظاهرِه و بَينَ المَجازِ الذي

---

١. في «ألف، ج، ص»: «فيها».
٢. في «ر، ش»: «و ظنّ».
٣. في المطبوع: «به».
٤. في المطبوع: «فميّز».
٥. في المطبوع: «و كذلك».
٦. في «ألف، ج»: «و كذلك».
٧. في «ألف»: «لا يجب»، و في المطبوع: «لا يصحّ».

يَجِبُ التعلُّقُ بظاهرِه.

قُلنا: أمّا مثالُ المَجازِ الذي لا يَصِحُّ التعلُّقُ بظاهرِ العمومِ معه، فهو أن يَقولَ: «اِضرِبِ القومَ، و إنّما أرَدتُ بعضَهم» أو يَقولَ: «و إنّما أرَدتُ المَجازَ دونَ الحقيقةِ»، و مثالُه قولُه تَعالىٰ: ﴿**إنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إثْمٌ**﴾[١]. و أمّا المَجازُ الذي لا يَمنَعُ مِن التعلُّقِ بالظاهرِ، فهو أن يَقولَ القائلُ: «ضَرَبتُ القومَ»، و يَنصِبَ دليلاً أو يُعلَمَ مِن حالِه أنّه ما ضَرَبَ واحداً مُعيَّناً منهم، فإنّ اللفظَ يَصيرُ مَجازاً لا مَحالةَ، لكِنَّه لا يَمنَعُ مِن التعلُّقِ بالظاهرِ فيمن عَدا مَن قام الدليلُ علىٰ تخصيصِه.

و هذه الجُملةُ يُطَّلَعُ بها علىٰ جميعِ ما يُحتاجُ إليه في هذا البابِ.

---

١. الحجرات (٤٩): ١٢.

فَصلٌ ٣٣٨

في ذِكرِ ما يَحتاجُ مِن الأفعالِ إلىٰ بيانٍ و ما لا يَحتاجُ إلىٰ ذلكَ

اِعلَمْ أنّ وقوعَ الإجمالِ و جوازَ الاحتمالِ في الفعلِ كوقوعِهما في القولِ، فيَجِبُ حاجةُ كلٍّ واحدٍ منهما مع الإجمالِ و الاحتمالِ إلىٰ بيانٍ.

فإن قيلَ: كَيفَ تُقسِّمونَ الأفعالَ إلىٰ ما يَحتاجُ إلىٰ بيانٍ و إلىٰ ما لا يَحتاجُ، و مِن مَذهبِكم أنّ الأفعالَ أجمَعَ لا مُواضَعةَ فيها، و لا ظاهرَ لها، و هي مُفارِقةٌ للخِطابِ في هذا البابِ؟

قُلنا: الأصلُ في الأفعالِ أنّه لا ظاهرَ لها، لكِنَّها تُفيدُ بالشرعِ[1] لِأماراتٍ تَحصُلُ فيها تَجري مَجرَى المُواضَعةِ في القولِ، فيَسوغُ أن نُقسِّمَها قِسمةَ الأقوالِ. يُبيِّنُ ذلكَ أنّا إذا[2] رأَيناه عليه السلامُ يَفعَلُ صَلاةً عَقيبَ إقامةٍ، عَلِمنا أنّ الصلاةَ واجبةٌ، ٣٣٩
لأنّ الإقامةَ علامةُ الوجوبِ. و إذا أمَرَ عليه السلام بالقَتلِ في دينٍ بَعدَ الاستتابةِ، عُلِمَ أنّ المقتولَ مُرتَدٌّ، لأنّ هذه أمارتُه. و إذا رأَيناه عليه السلام تارِكاً للصلاةِ علىٰ ميِّتٍ لأجلِ دينٍ، عَلِمناه كافراً.

فأمّا مثالُ المُجمَلِ مِن الأفعالِ فهو ما لا أمارةَ عليه. و مثالُه أن يَفعَلَ عليه السلام صَلاةً يَنفَرِدُ بها، فيَجوزُ أن تَكونَ واجبةً[3]، و يَجوزُ أن تَكونَ نَفلاً. فقَد بانَ ما قَصَدناه.

---

١. في «ر، س، ش»: «بعد الشرع».
٢. في المطبوع: «إذ».
٣. في «ألف، س»: + «عليه».

فَصلٌ

في وقوعِ البيانِ بالأفعالِ

اِعلَمْ أنّه لا خِلافَ بَينَ الفقهاءِ في أنّ الفعلَ يَقَعُ به بيانُ[1] المُجمَلِ، كَما يَقَعُ
بالقَولِ[2]. و قد رَجَعوا إلىٰ أفعالِه عليه السلام في البيانِ كَما رَجَعوا إلىٰ أقوالِه. و مَن
قالَ أخيراً بخِلافِ ذلك[3] مُخالِفٌ للإجماعِ. ٣٤٠

ثُمّ لا يَخلو خِلافُه مِن وجوهٍ: إمّا أن يُنكِرَ كَونَ الفعلِ بياناً مِن حَيثُ لا مُواضَعةَ فيه و لا ظاهرَ له، أو مِن حَيثُ لا يَصِحُّ تَعلُّقُه بالقولِ المُجمَلِ، أو لا يَتَّصِلُ به[4]، أو لَم يَثبُتْ في أفعالِه عليه السلام أنّها بيانٌ كَما ثَبَتَ في أقوالِه.

فأمّا الأوّلُ فإنّ الفعلَ و إن لَم يَكُن فيه مُواضَعةٌ، فقَد نَعلَمُ بوقوعِه[5] علىٰ بعضِ

---

١. في المطبوع: «الأفعال يقع بها البيان في».

٢. «لا خلاف أنّ البيان يجوز بالقول، و اختلفوا في وقوعه بالفعل، و الجمهور أنّه يقع بياناً». البحر المحيط، ج ٣، ص ٧٢.

٣. قاله أبو إسحاق المروزيّ من الشافعية و أبو الحسن الكرخيّ من الحنفيّة.
و حكى الزركشيّ عن الهنديّ تأويلاً لقولهم: «قول الغزاليّ و غيره إنّ البيان مخصوص بالدليل القوليّ، فالمراد منه التسمية اصطلاحاً كما في العموم بناء على الغالب من كون البيان قولاً، لا في حقيقة ما يقع به البيان و لا في جوازه». التبصرة، ص ٢٤٧؛ البحر المحيط، ج ٣، ص ٧٢.

٤. حكى أبو الحسين و السرخسيّ هذه الوجوه. المعتمد، ج ١، ص ٣٣٨؛ أُصول السرخسيّ، ج ٢، ص ٢٧.

٥. في «ب، ج، ر، س»: «وقوعه».

الوجوهِ ضرورةً أو بدَليلٍ، فيَجري ذلكَ مَجرَى المُواضَعةِ. و قد عُلِمَ بالعاداتِ أنّ التعليمَ رُبَّما يَكونُ بالفعلِ أقوىٰ منه بالقولِ و الوصفِ؛ ألا تَرىٰ أنّ الواصفَ رُبَّما لا يُفهَمُ غرضُه بوصفِه فيَفزَعُ إلَى التفهيمِ بالفعلِ؟ و ما فَزِعَ إلَى الفعلِ في البيانِ لمّا اشتَبَهَ بالقولِ إلّا لأنّه أقوىٰ.

فأمّا التعلُّقُ بالفعلِ[1] المُبيِّنِ فيُمكِنُ أن يُعلَمَ منه عليه السلام علىٰ أحَدِ وجهَينِ: إمّا بأن يُعلِمَنا ضرورةً[2] مِن قَصدِه أنّه يُبيِّنُ بفعلِه الخِطابَ المُجمَلَ فنَعلَمَ التعلُّقَ ٣٤١
علىٰ أقوَى الوجوهِ، أو يَقولَ عليه السلام: «إنّني مُبيِّنٌ لهذا المُجمَلِ بفِعلي» ثُمّ يَفعَلَ، فيَكونَ أيضاً التعلُّقُ معلوماً.

و لَيسَ يَجوزُ أن يُرجَعَ في التعلُّقِ إلىٰ ما يَقولُه قومٌ مِن أنّه عليه السلام إذا قالَ: «صَلّوا» ـ و هذا لفظٌ مُجمَلٌ ـ ثُمّ فَعَلَ عَقيبَه ما يُمكِنُ أن يَكونَ بياناً له، كأن صَلّىٰ رَكعتَينِ، لأنّ هذا الوجهَ غيرُ صَحيحٍ؛ لأنّه قد يَجوزُ أن تَكونَ صلاةُ الركعتَينِ غيرَ بيانٍ، بَل هُما مُبتدَأٌ بِهما، فكَما يَجوزُ فيهما أن يَكونا[3] بياناً يَجوزُ غيرُ ذلكَ، فالتعلُّقُ غيرُ معلومٍ. و المُعتَمَدُ[4] ما ذَكرناه.

فأمّا الاتّصالُ فغَيرُ مُمتَنِعٍ أن يَكونَ بَينَ الفعلِ الذي يَقَعُ به البيانُ و بَينَ المُجمَلِ ما يَجري مَجرَى الاتّصالِ فيَكونَ مؤثِّراً فيه، فالعاداتُ[5] شاهدةٌ بذلكَ، فلا معنىٰ لدَفعِه.

---

١. في «ش»: «تعلّق الفعل بالقول».
٢. في المطبوع: «أن علمنا بالضرورة».
٣. في «ج، ر، ص» و المطبوع: «يكون».
٤. في «ر، س، ش»: «فالمعتمد علىٰ».
٥. في المطبوع: «و العادات».

٣٤٢ فأمّا ثُبوتُ البيانِ بالفعلِ كثُبوتِه بالقولِ فهو إجماعُ الأمّةِ، و لهذا رَجَعوا إلىٰ فعلِه عليه السلام في المَناسِكِ و الصلاةِ و جَعَلوا ذلك بياناً لقَولِه تَعالىٰ: ﴿**أقيمُوا الصَّلاٰةَ**﴾[1] و لقَولِه عَزَّ و جَلَّ: ﴿**وَ لِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ**﴾[2]. و قولُ النبيِّ عليه السلام: «صَلُّوا كَما رَأَيتُموني أُصَلّي»[3]، و «خُذوا عَنّي مَناسِكَكُم»[4]، ممّا يَدُلُّ أيضاً علىٰ ذلكَ.

---

١. البقرة (٢): ٤٣.

٢. آل عمران (٣): ٩٧.

٣. ورد الخبر بهذه الألفاظ و قريب منها في مسند أحمد، ج ٥، ص ٥٣؛ سنن الدارِميّ، ج ١، ص ٢٨٦؛ صحيح البخاريّ، ج ١، ص ٥٥؛ صحيح ابن خُزيمة، ج ١، ص ٢٠٦. و راجع: نصب الراية، ج ٢، ص ١٦٤؛ التلخيص الحبير، ج ١، ص ٤٨٧.

٤. بألفاظ متقاربة في مسند أحمد، ج ٣، ص ٣١٨؛ صحيح مسلم، ج ٤، ص ٧٨؛ سنن أبي داود، ج ١، ص ٤٣٩؛ سنن النسائيّ، ج ٥، ص ٢٧٠؛ مسند أبي يعلى، ج ٤، ص ١١١.

فَصلٌ

في تقديمِ القولِ في البيانِ علَى الفعلِ

اِعلَمْ أنّ القولَ و الفعلَ إذا تَرادَفا و اجتَمَعا، و كانَ كُلُّ واحدٍ منهما يَصِحُّ التبيينُ به كَصحّتِه بالآخَرِ، فكُلُّ واحدٍ منهما يَصِحُّ وصفُه بأنّه بيانٌ.

و إنّما الاشتباهُ في قولٍ متىٰ جَعَلناه بياناً لَم يَصِحَّ أن يُجعَلَ الفعلُ بياناً إمّا لتَنافٍ، أو ما يَجري مَجراه؛ فمَن رَجَّحَ القولَ[1] اعتَمَدَ علىٰ أن شَرَطَ في كَونِ الفعلِ بياناً الحاجةَ إلَى التبيينِ، و هذا الشرطُ مفقودٌ مع وجودِ القولِ[2]. و لأنّ تَعلُّقَ القولِ أوكَدُ، لأنّه الحالُّ مَحلَّ الاستثناءِ و الشرطِ. ٣٤٣

و مَن سَوّىٰ بَينَ الأمرَينِ[3] أنزَلَهما مَنزِلةَ قولَينِ أو دليلَينِ تَضمَّنَ كُلُّ واحدٍ منهما مِن البيانِ مِثلَ ما تَضمَّنَه الآخَرُ.

---

١. كأبي الحسين البصريّ في المعتمَد، ج ١، ص ٣٤٠.

٢. استدلّ به أبو الحسين في المعتمَد.

٣. و إليه «ذهب بعض المتكلّمين». التبصرة، ص ٢٤٩.

و في «ألف»: + «فإنّه»، و في «ر، س، ش، ص»: + «فلأنّه».

فَصلٌ

في هَل يَجِبُ أن يَكونَ البيانُ كالمُجمَلِ في القوّةِ و غيرِها، أو لا يَجِبُ ذلكَ؟

اِعلَمْ أنّ هذا الفَصلَ يَنقَسِمُ إلىٰ قِسمَينِ:

أحَدُهما: ما معنىٰ قولِهم: «بيانُ الشيءِ في حُكمِه»؟

و الثاني: هَل يَجِبُ أن يَكونَ البيانُ كالخِطابِ المُبيَّنِ في الرتبةِ و القوّةِ؟

و لَيسَ معنىٰ قولِنا: «إنّ بيانَ الشيءِ في حُكمِه» أنّ الشيءَ إذا كانَ واجباً، فبيانُه واجبٌ[1]؛ لأنّ بيانَ الواجبِ و الندبِ معاً ممّا يَجِبُ علَى الحَكيمِ. و لا يَجوزُ أن يُريدَ[2] بذلكَ أنّه في قوّتِه و رُتبتِه و حصولِ العِلمِ به، و إنّما المُرادُ[3] أنّ الفعلَ إذا كانَ في نفسِه واجباً، و تَضمَّنَ البيانُ صفاتِه و تفصيلَ أحوالِه، فهذه التفاصيلُ واجبةٌ؛ لأنّها صفاتٌ لواجبٍ[4]، و كذلكَ الفعلُ إذا كانَ في نفسِه مندوباً إليه، فبيانُ أوصافِه و أحوالِه بهذه الصفةِ.

فأمّا الكلامُ في الفَصلِ الثاني فقَد اختُلِفَ فيه: فقالَ قومٌ: يَجِبُ أن يَكونَ البيانُ

---

١. و اختاره الشيخ الطوسيّ في العُدّة، ج ٢، ص ٤٣٤.

٢. كذا في النسخ، و ظاهر «ص»: «نريد».

٣. في المطبوع: - «به».

٤. في المطبوع: «الواجب».

في رُتبةِ المُبيَّنِ، و طريقةِ العِلمِ به[١]. و قالَ قومٌ: يَجِبُ في أصولِ صفاتِه و شُروطِه أن يَكونَ كذلكَ، دوَن التفصيلِ. و منهم مَن وَقفَ ذلكَ علَى الدليـلِ، و جَـوَّزَ أن يَكونَ البيانُ بخبرِ الواحدِ و القياسِ[٢].

و الصحيحُ أنّ البيانَ يَجِبُ أن يَكونَ إليه طريقٌ، و عليه دليلٌ، و كَيفيّةُ ذلكَ في رُتبةٍ أو قوّةٍ لَيسَت بواجبةٍ، و ذلكَ موقوفٌ علىٰ ما يَعلَمُه اللّٰهُ تَعالىٰ مِن المَصلَحةِ. و لَيسَ يَمتَنِعُ تجويزاً و تقديراً أن يَثبُتَ البيانُ بخبرِ الواحدِ أو القياسِ، كَما أَجَزنا ٣٤٥
أن نَخُصَّ بهما العمومَ المعلومَ في كِتابِ اللّٰهِ تَعالىٰ، و إنّما الكلامُ في وقوعِ ذلكَ و حصولِه. و لا شُبهةَ في أنّ العِلمَ بالصلاةِ و أنّا بها مُخاطَبونَ ضَروريٌّ، و إن لَم يَجِبْ مِثلُ ذلكَ في بيانِها.

---

١. حكى الباقلّانيّ عن أهل العراق أنّهم قالوا: «إنّ ما ثبت من العمومات في الكتاب و السنّة المعلومة المتواترة لم يجز بيانهما و تخصّصهما بأخبار الآحاد، بل لا يخصّان إلّا بخبر معلوم حتّى يكون البيان كالمبيّن في قوّته و طريقه». و نُسب إلى الكرخيّ. انظر: التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٤٢٠؛ المعتمَد، ج ١، ص ٣٤٠.

و في «ر، س، ش»: – «به».

٢. كما ذهب إليه الباقلّانيّ و أبو الحسين البصريّ و الشيخ الطوسيّ، و نُسب إلىٰ كثير من الفقهاء. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٤٢٠؛ المعتمَد، ج ١، ص ٣٤٠؛ العُدّة، ج ٢، ص ٤٣٥.

فَصلٌ
في تمييزِ ما أُلحِقَ بالمُجمَلِ و لَيسَ منه
أو أُدخِلَ فيه و هو خارجٌ عنه

اِعلَمْ أنّ في الشافعيّةِ مَن يُلحِقُ بالمُجمَلِ قولَه تَعالىٰ: ﴿وَ الَّذينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حٰافِظُونَ * إلّا عَلىٰ أزْوٰاجِهِمْ أوْ مٰا مَلَكَتْ أيْمٰانُهُمْ﴾[1] و قولَه تَعالىٰ: ﴿وَ الَّذينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ﴾[2]، مِن حَيثُ خَرَجَ الكلامُ مَخرَجَ المَدحِ في إحدَى الآيتَينِ، و مَخرَجَ الذمِّ في الأُخرىٰ[3].

و هذا باطلٌ لأنّه لا تَنافيَ بَينَ وجهِ الذمِّ و المَدحِ و بَينَ ما يَقتَضيه العمومُ مِن الحُكمِ الشاملِ، فإذا[4] كانَ الرجوعُ في دَلالةِ العمومِ إلىٰ ظاهرِ اللفظِ، فبكَونِه مَدحاً أو ذَمّاً لا يَتغيَّرُ الظاهرُ، كما أنّ قولَه تَعالىٰ: ﴿وَ السّارِقُ وَ السّارِقَةُ﴾ عمومٌ و غيرُ ٣٤٦

---

١. المؤمنون (٢٣): ٥ ـ ٦.

٢. التوبة (٩): ٣٤.

٣. حكاه أبو الحسين و الشيرازيّ عنهم من غير تسميتهم، و نُقل عن الشافعيّ و الكرخيّ و القفّال الشاشيّ. و قال أبو الحسين: «قالوا: لأنّ المقصد بذلك إلحاق الذمّ بمن يكنز الذهب و الفضّة، و ليس القصد به العموم». انظر: المعتمَد، ج ١، ص ٣٠٢؛ التبصرة، ص ١٩٣؛ الإحكام للآمديّ، ج ٢، ٢٨٠؛ البحر المحيط، ج ٢، ص ٣٤٩.

٤. في المطبوع: «و إذا».

مُجمَلٍ، و إن كانَ القَصدُ به الزجرَ و التخويفَ، مِن حَيثُ لا تَنافيَ بَينَ ذلكَ و بَينَ عمومِ الحُكمِ، و كذلكَ[١] الأوّلُ.

و في الناسِ مَن ذَهَبَ إلىٰ أنّ التعلُّقَ بلَفظِ الجَمعِ مِن غيرِ دخولِ ألِفٍ و لامٍ ـ مِثلُ قولِ القائلِ: «أَعطِ فُلاناً دَراهِمَ» ـ لا يَصِحُّ، و قالوا: لأنّه يَجوزُ أن يَكونَ المُرادُ به أكثَرَ مِن ثلاثةٍ، و ظَنّوا أنّه كالمُجمَلِ[٢].

و الواجبُ مُواقَفَةُ[٣] القائلِ بذلكَ علىٰ مُرادِه؛ لأنّه إن أرادَ أنّ حقيقةَ هذه اللفظةِ لَيسَت مقصورةً علىٰ ثلاثةٍ في اللغةِ، فهو كَما قالَ؛ لأنّه يَتناوَلُ كُلَّ جَمعٍ. و إن قالَ: إذا وَرَدَ مِن حَكيمٍ و تَجرَّدَ، لا أَقطَعُ علىٰ أنّ المُرادَ به ثلاثةٌ، بَل أَقِفُ في الثلاثةِ كَما ٣٤٧
أَقِفُ فيما زادَ عليها، فهذا غَلَطٌ؛ لأنّ هذا اللفظَ في اللغةِ لا بُدَّ مِن تَناوُلِه ـ إذا كانَ حقيقةً ـ ثلاثةً، مِن غيرِ نُقصانٍ منها، و إن جازَ الزيادةُ عليها.

و أَلحَقَ قومٌ ما رُويَ عن النبيِّ صلّى اللّٰهُ عليه و آلِه مِن قولِه: «في الرِّقَةِ رُبُعُ

---

١. في «ب، ج، ر» و المطبوع: «فكذلك».

٢. كما ذهب إليه الجصّاص و حكاه عن أصحابه الحنفيّين، و جعله القسم الثاني من قسمي المجمل قائلاً ما ملخّصه: «و الضرب الآخر ما يمكن استعمال حكمه في أقلّ ما يتناوله لفظه، و قد يجوز أن يُراد به أكثر منه، فينتظم الجملة حينئذ معنيان: أحدهما لزوم استعمال الحكم في أقلّه، و الآخر أنّ الزيادة على الأقلّ موقوفة على البيان، فمتى ورد البيان بمقدار أكثر ممّا تضمّن اللفظ وجوبه بيّنّا أنّ ذلك كان مراداً باللفظ الأوّل، [فمثل] قول القائل: أعط هذه الدراهم رجالاً بعد سنة، أقلّ ما يتناوله الاسم منهم ثلاثة، و ما زاد فجائز أن يكون مراداً باللفظ، فإذا قال بعد ذلك قبل مجيء وقت تنفيذ الأمر: هم عشرة، لم يكن ذلك زيادة على الأمر الأوّل بل بياناً أنّ هؤلاء كلّهم كانوا مُرادين به». ثمّ حكىٰ خلاف بعضهم في عدّ هذا القسم من المجمل. راجع: الفصول، ج ١، ص ٣٢٨ ـ ٣٣٣.

٣. في غير «ف»: «موافقة».

العُشرِ»[١] بالمُجمَلِ دونَ العمومِ، و قالوا: إنّما يَدُلُّ علىٰ وجوبِ رُبُعِ العُشرِ في هذا الجنسِ، و يَحتاجُ إلىٰ بيانٍ في[٢] القَدرِ الذي يؤخَذُ منه ذلكَ[٣]. و جَعَلوا خبرَ الأَواقيِّ[٤] مُبيِّناً لا مُخصِّصاً، و كذلكَ خبرُ العُشرِ[٥] و خبرُ الأَوساقِ[٦].

٣٤٨ و رَدَّ قومٌ عليهم فقالوا: إنّ قولَه: «في الرِّقَةِ رُبُعُ العُشرِ» يَقتَضي العمومَ و الاستغراقَ، حتّىٰ لَو خُلّينا و مُجرَّدَه لَأمكَنَنا الامتثالُ، فكُنّا نوجِبُ رُبُعَ العُشرِ في قَليلِه و كَثيرِه، فخبرُ الأَواقيِّ مُخصِّصٌ لا مُبيِّنٌ[٧].

---

١. صحيح البخاريّ، ج ٢، ص ١٢٤، باب «زكاة الغنم»؛ سنن أبي داود، ج ١، ص ٣٥١؛ سنن النَّسائيّ، ج ٥، ص ٢٣؛ المستدرك، ج ١، ص ٣٩٢. و راجع: نصب الراية، ج ٢، ص ٣٩٤.
و الرِّقة: الدراهم المضروبة، و كذلك الورق، و الهاء عوضٌ من الواو. الصحاح، ج ٤، ص ١٥٦٤ (ورق).

٢. في «ب، ج» و المطبوع: – «في».

٣. استفاده بعضهم عن قول الشافعيّ: «الكلام يُجمل في غير مقصوده و يُفصّل في مقصوده». راجع: أحكام القرآن للكيا الهراسيّ، ج ٢، ص ٣٩٣؛ البحر المحيط، ج ٤، ص ٤٦١.

٤. أي قوله صلّى اللّٰه عليه و آله: «ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة». أخرجه البخاريّ (الصحيح، ج ٢، ص ١١١، باب وجوب الزكاة) عن أبي سعيد الخُدريّ.
و الأَواقيّ جمع الأُوقيّة و هي في الحديث أربعون درهماً. الصحاح، ج ٦، ص ٢٥٢٧ (وقي).

٥. أي قوله صلّى اللّٰه عليه و آله: «فيما سقت السماء و العيون أو كان عَثَريّاً العُشر». أخرجه البخاريّ عن ابن عمر في كتاب الزكاة باب «العُشر فيما يُسقىٰ من ماء السماء و بالماء الجاري»، الصحيح، ج ٢، ص ١٣٣.

٦. أي ما أخرجه أحمد عن أبي سعيد عن النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله: «ليس فيما دون خمسة أوساق زكاة». مسند أحمد، ج ٣، ص ٥٩.
و الأوساق جمع الوَسْق و هي «مِكيَلة معلومة، و هي ستّون صاعاً بصاع النبيّ صلّى اللّٰه عليه و سلّم و هو خمسة أرطال و ثُلث، و الوسق علىٰ هذا الحساب مائة و ستّون منّاً». تهذيب اللغة، ج ٩، ص ١٨٦ (وسق).

٧. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٢٦٥؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٦٢٥؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ٢، ص ٤٤١.

و يَقوىٰ عندَنا القولُ الأوّلُ، لأنّا قد بيّنّا عند الكلامِ في العمومِ أنّ لفظَ الجنسِ لا يُفيدُ في كُلِّ مَوضعِ الاستغراقَ و الشمولَ، و إذا كانَ الأمرُ علىٰ ذلكَ فقولُه عليه السلام: «في الرِّقَةِ رُبُعُ العُشرِ» إنّما هو إشارةٌ إلَى الجنسِ الذي تَجِبُ فيه هذه الزكاةُ، و لَيسَ فيه بيانُ المَقاديرِ، فغَيرُ مُنكَرٍ أن يَكونَ خبرُ الأَواقيِّ مُبيِّناً لا مُخصِّصاً.

[الإجمالُ في قولِه تَعالىٰ: ﴿وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾]

و ممّا يَدخُلُ في هذا البابِ قولُ مَن يَقولُ: ﴿وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾[١] مُجمَلٌ، و جَعَلَ بيانَه فِعلَه عليه السلام[٢]، فاعتَمَدَ هذا القائلُ علىٰ أنّ الباءَ تَقتَضي الإلصاقَ، مِن غيرِ أن تَقتَضيَ القَدرَ الذي يُمسَحُ مِن الرأسِ، فيُحتاجُ فيها إلىٰ بيانٍ[٣].

و هذا يَجِبُ أن يُتأمَّلَ، لأنّ في الناسِ مَن ذَهَبَ في الباءِ إلىٰ أنّها لإلصاقِ الفعلِ ٣٤٩
بالمفعولِ[٤]، و فيهم مَن ذَهَبَ إلىٰ أنّها للتبعيضِ[٥].

و مَن قالَ بالأوّلِ اختَلَفوا: فمنهم مَن يَقولُ: إنّها تَقتَضي الإلصاقَ بكُلِّ العضوِ

---

١. المائدة (٥): ٦.
٢. مثل ما رُوي أنّه صلّى اللّه عليه و آله «مسح بناصيته». مسند أحمد، ج ٤، ص ٢٤٤.
٣. حكاه أبو الحسين البصريّ عن أهل العراق أي الأحناف في المعتمَد، ج ١، ص ٣٣٤. و انظر: المحصول للرازيّ، ج ٣، ص ١٦.
٤. على التفصيل الآتي.
٥. نُسب إلى الشافعيّ و بعض أصحابه، و نُسب إلى الإماميّة، و اختاره السيّد المرتضىٰ و الشيخ الطوسيّ.
انظر: سرّ صناعة الإعراب، ج ١، ص ١٣٤؛ رسائل الشريف المرتضىٰ، ج ٢، ص ٦٧، «مسألة في حكم الباء في قوله تعالىٰ: ﴿وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾»؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ٢٠٢؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ٢، ص ٤٤٠؛ التبصرة، ص ٢٣٧؛ نهاية الوصول، ج ٢، ص ٤٠٨.

المذكورِ، و هو مَذهبُ الحَسَنِ البَصريِّ[١] و مالكٍ و أبي عليٍّ الجُبّائيِّ[٢]. و منهم مَن يَقولُ: إنّها تَقتَضي الإلصاقَ علَى الجُملةِ، مِن غيرِ اقتضاءٍ لِكُلٍّ أو بعضٍ[٣].

و علَى المَذهبِ الأوّلِ لا إجمالَ في الآيةِ؛ لأنّها إذا دَلَّت علىٰ مَسحِ جميعِ الرأسِ فقَد زالَ الإجمالُ. و علَى المَذهبِ الثاني ـ و هو الإلصاقُ المُطلَقُ ـ لا بُدَّ مِن ضَربٍ مِن الإجمالِ؛ لأنّنا لا نَعلَمُ مِن هذا الظاهرِ أنّ المُرادَ مَسحُ الجميعِ، أو مَسحُ بعضٍ غيرِ مُعيَّنٍ، أو بعضٍ مُعيَّنٍ، فلا بُدَّ مِن بيانٍ.

و كذلكَ القولُ في مَذهبِ مَن قالَ: إنّها تَقتَضي التبعيضَ؛ لأنّه بمَنزِلةِ أن يَقولَ: «اِمسَحوا بعضَ رءُوسِكُم»، فإذا لَم يُبيِّنْ تعييناً و لا تخييراً، فهو مُجمَلٌ[٤].

---

١. هو الحسن بن أبي الحسن يسار، أبو سعيد، مولىٰ زيد بن ثابت الأنصاريّ، و يقال: مولىٰ أبي اليسر كعب بن عمرو السلميّ. و كان أبوه مولى جميل بن قُطبة و هو من سبي ميسان، سكن المدينة و أُعتِق و تزوّج بها في خلافة عمر بن الخطّاب فوُلد له بها الحسن لسنتين بقيتا من خلافة عمر. نشأ في الحجاز بين الصحابة، و رأىٰ عدداً منهم و عاش بين كبارهم، ممّا دفعه إلىٰ التعلّم منهم، و الرواية عنهم. و في سنة ٣٧ هـ، انتقل إلى البصرة و استقرّ في البصرة حيث أصبح أشهر علماء عصره و مفتيها حتّىٰ وفاته. تُوفّي الحسن عشيّة يوم الخميس في أوّل رجب سنة عشر و مائة للهجرة و عاش ثماني و ثمانين سنة، و كانت جنازته مشهودة، و يقع مرقده في البصرة. التاريخ الصغير للبخاريّ، ج ١، ص ٢٨٠؛ أمالي المرتضىٰ، ج ١، ص ١٠٦؛ معجم الأدباء، ج ٣، ص ١٠٢٣؛ تهذيب الكمال، ج ٦، ص ٩٥؛ سيرَ أعلام النبلاء، ج ٤، ص ٥٦٣؛ الأعلام، ج ٢، ص ٢٢٦؛ تاريخ التراث العربي، المجلّد الأوّل، ج ١، ص ٧٢.

٢. هذا مذهب الحنابلة، و نُسب إلى ابن جنّيّ، و اختاره القاضي عبد الجبّار من جهة اللغة. المدوّنة الكبرىٰ، ج ١، ص ١٦؛ المعتمَد، ج ١، ص ٣٣٤؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ٢٠١؛ أُصول السرخسيّ، ج ١، ص ٢٢٨؛ المحصول للرازيّ، ج ٣، ص ١٦٤.

٣. و هو اختيار القاضي من جهة اقتضاء العرف و حمل الآية عليه، و نُسب إلى الشافعيّ و أبي الحسين البصريّ. راجع: المعتمَد، ج ١، ص ٣٣٤؛ الإحكام للآمديّ، ج ٣، ص ١٤.

٤. قال الشيخ: «ذلك البعض لمّا لم يكن معيّناً، كان مخيّراً بين أيّ بعض شاء، فإن علم بدليل أنّه

⇔

فإذا قيلَ: لَو تَعيَّنَ البعضُ لَبَيَّنَه؛ فإذا لَم يُبيِّنْه دَلَّ علىٰ أنّا مُخيَّرونَ. ٣٥٠

قُلنا: و لَو كانَ المُرادُ التخييرَ لَبيَّنَه، فيَجِبُ أن يَكونَ مُعيَّناً[1]. و قد سَلَفَ الكلامُ علىٰ نَظيرِ هذه الطريقةِ في بابِ أحكامِ الأوامرِ.[2]

[الإجمالُ في قولِه تَعالىٰ: ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمٰا﴾]

و قد ألحَقَ قومٌ بالمُجمَلِ قولَه تَعالىٰ: ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمٰا﴾؛ لأنّ هذه اللفظةَ تَقَعُ علىٰ ما بَلَغَ إلَى الزَّندِ، و إلىٰ ما بَلَغَ إلَى المَرفِقِ و المَنكِبِ فلا بُدَّ مِن بيانٍ[3].

و امتَنَعَ قومٌ مِن كَونِ هذه الآيةِ مُجمَلةً[4].

و الأقرَبُ أن يَكونَ فيها إجمالٌ؛ لأنّ قولَنا: «يدٌ» يَقَعُ علىٰ هذا العُضوِ بكمالِه، و يَقَعُ علىٰ أبعاضِه، و إن كانَت لها أسماءٌ تَخُصُّها، فيَقولونَ: «غَوَّصتُ يَدي في
الماءِ إلَى الأَشاجِعِ[5]، و إلَى الزندِ، و إلَى المرفقِ، و إلَى المنكِبِ»، و «أعطَيتُه كَذا ٣٥١

↔ أُريد منه موضوع معيّن لا يجوز غيره وقف ذلك على البيان، و صارت الآية مجملة من هذا الوجه». العُدّة، ج ٢، ص ٤٤٠.

١. قال العلّامة الحلّيّ: «و ليس بجيّد، لأنّ الإطلاق يقتضي التخيير». نهاية الوصول، ج ٢، ص ٤٠٨.

٢. تقدّم في الذريعة، ج ١، ص ٢٩٥.

٣. كما ذهب إليه بعض الحنفيّين مثل عيسى بن أبان و الكرخيّ و الجصّاص و أبو الحسين البصريّ. الفصول، ج ١، ص ٦٨؛ المعتمَد، ج ١، ص ٣٣٦؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ١٥١؛ قواطع الأدلّة، ج ١، ص ٢٩٣.

٤. نُسب إلىٰ أحمد و الجمهور، و اختاره أبو يعلىٰ و الشيخ الطوسيّ. العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ١٤٩؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ٢، ص ٤٤١؛ الإبهاج، ج ٢، ص ٢١١؛ البحر المحيط، ج ٣، ص ٥٣.

٥. «الأشاجع: أُصول الأصابع التي تتّصل بعصبِ ظاهرِ الكفِ، الواحدُ أشجَعُ». الصحاح، ج ٣، ص ١٢٣٦ (شجع).

بيَدي» و إنّما أَعطاه بأَنامِله، و كذلكَ «كَتَبتُ بيَدي» و إنّما كَتَبَ بأَصابِعِه.

و لَيسَ يَجري قولُنا «يدٌ» مَجرىٰ قولِنا: «إنسانٌ» كَما ظَنَّه قومٌ؛ لأنّ الإنسانَ يَقَعُ علىٰ جُملةٍ يَختَصُّ كُلُّ بعضٍ منها بِاسمٍ، مِن غيرِ أن يَقَعَ اسمُ إنسانٍ علىٰ أبعاضِها كَما يَقَعُ اسمُ اليدِ علىٰ كُلِّ بعضٍ مِن هذا العُضوِ، فبانَ أنّ الإجمالَ حاصلٌ في الآيةِ.

و مَن قالَ: أَحمِلُه علىٰ أقَلِّ ما يَتناوَلُه الِاسمُ[١]، يَحتاجُ إلىٰ دليلٍ.

[القولُ في تعليقِ التحريمِ بالأعيانِ]

و ممّا أَلحَقَه قومٌ بالمُجمَلِ و لَيسَ في الحقيقةِ كذلكَ قولُه تَعالىٰ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ﴾[٢] و ما جَرىٰ مَجرىٰ ذلكَ مِن تعليقِ التحريمِ بالأعيانِ، و معلومٌ أنّ الأعيانَ مِن الأجسامِ لا تَدخُلُ تَحتَ مقدورِنا[٣] و التحريمُ إنّما يَتناوَلُ مقدورَنا[٤]، ففي الكلامِ حَذفٌ، و تقديرُه: «حُرِّمَ عليكم الفعلُ في هذه الأعيانِ»، و جَرىٰ ذلكَ في أنّه مَجازٌ و لا يَجوزُ التعلُّقُ بظاهرِه مَجرىٰ قولِه تَعالىٰ: ﴿وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾[٥].

٣٥٢ و هذا غيرُ صَحيحٍ؛ لأنّ التعارُفَ قد اقتَضىٰ في تعليقِ التحريمِ أو التحليلِ

---

١. راجع: المعتمَد، ج ١، ص ٣٣٦.
٢. النساء (٤): ٢٣.
٣. في المطبوع: «القدرة».
٤. هذا أحد الدليلين عندهم و الآخر: «أنّ هذه الأعيان هي موجودة، و الموجود لا يتناوله الأمر و النهي و التحريم و التحليل». المجزي، ج ١، ص ٣١٥.
٥. يوسف (١٢): ٨٢.
و القول بالمجاز محكيّ عن أحمد و أبي الحسن الكرخيّ و أبي عبد اللّه البصريّ و بعض الشافعيّة و الأحناف، و اختاره أبو يعلىٰ. انظر: المجزي، ج ١، ص ٣١٥؛ المعتمَد، ج ١، ص ٣٣٣؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ١، ص ١٤٥؛ التبصرة، ص ٢٠١؛ أُصول السرخسيّ، ج ١، ص ١٩٥.

بالأعيانِ[١] الأفعالَ فيها، و صارَ ذلكَ بالعُرفِ يَجري مَجرىٰ تعليقِ الأملاكِ بالأعيانِ؛ لأنّهم يَقولونَ: «فُلانٌ يَملِكُ دارَه و عبدَه» و إنّما يُريدونَ أنّه يَملِكُ التصرُّفَ فيهما ثُمّ المفهومُ مِن هذا التصرُّفِ ما يَليقُ بالعَينِ التي أُضيفَت إلَى المِلكِ مِن انتفاعٍ و استمتاعٍ و غيرِ ذلكَ[٢]. و إنّما حَمَلَهم علىٰ هذا الحَذفِ في المِلكِ و التحريمِ و التحليلِ طلبُ الاختصارِ و الإيجازِ فاستَطالوا[٣] أن يَذكُروا جميعَ الأفعالِ و يُعدِّدوا سائرَ المَنافعِ، فحَذَفوا ما يَتعلَّقُ التحريمُ أو المِلكُ به اختصاراً.

و لا يُمكِنُ أحَداً أن يَقولَ: إنّ إضافةَ المِلكِ إلَى الأعيانِ هو مَجازٌ و غيرُ ظاهرٍ، ٣٥٣
بَل بالتعارُفِ قد صارَ هو الظاهرَ. و كذلكَ القولُ في التحريمِ و التحليلِ، و أيُّ مُنصِفٍ يَذهَبُ عليه أنّ قولَنا: «إنّ الميتةَ مُحرَّمةٌ علينا»[٤] أو «الخَمرَ» ظاهرٌ و حقيقةٌ و لَيسَ علىٰ سَبيلِ المَجازِ؟

[في حرفِ النفيِ إذا دَخَلَت على فِعلٍ قد عُلِمَ وجودُه]

و ممّا ألحَقَه قومٌ بالمُجمَلِ ـ و إن لَم يَكُن مع التأمُّلِ كذلكَ ـ: ما رُوِيَ عن النبيِّ عليه السلام مِن قولِه: «لا صَلاةَ إلّا بفاتِحةِ الكِتابِ»[٥]، و «لا نِكاحَ إلّا

---

١. في «ألف، س»: + «دون».
٢. كما هو اختيار الجصّاص و الجبّائيّين و الباقلّانيّ و القاضي عبد الجبّار و الهاروني و الشيخ الطوسيّ. الفصول، ج ١، ص ٢٥٨؛ التقريب و الإرشاد، ج ١، ص ٣٤٥؛ المجزي، ج ١، ص ٣١٦.؛ العُدّة، ج ٢، ص ٤٣٦؛ البحر المحيط، ج ٣، ص ٥١.
٣. في «ر، ش، ص»: «و استطالوا».
٤. في المطبوع: ـ «علينا».
٥. ورد الخبر بلفظ قريب منه في المصنَّف لعبد الرزّاق، ج ٢، ص ٩٣؛ مسند أحمد، ج ٥، ص ٣١٤؛ صحيح البخاريّ، ج ١، ص ١٨٤، باب «وجوب القراءة للإمام»؛ صحيح مسلم، ج ٢، ↔

بوَليّ»[١]، و «لا صَلاةَ إلّا بطَهورٍ»[٢]، و اعتَمَدوا على أنّ لفظَ «لا» لا يُمكِنُ أن يَكونَ نافياً للفعلِ مع عِلمِنا بوقوعِه، فيَجِبُ أن يَكونَ داخِلاً فيه على أحَدِ الأمرَينِ: إمّا الإجزاءِ، و إمّا التمامِ و الفَضلِ، و إذا لَم يَكُن في اللفظِ ما يَقتَضي ذلك، فهو مُجمَلٌ[٣]. و رُبّما قالوا: إنّ الإجزاءَ و التمامَ لا يَصِحُّ أن يُرادا بعبارةٍ واحدةٍ[٤]. ٣٥٤

و الذي نَقولُه في هذا البابِ: إنّ الذي ذَكروه و إن كانَ في اللفظِ نَفياً، فهو في المَقصَدِ و الغرضِ إثباتٌ، و الغرضُ أنّ مِن شَرطِ الصلاةِ الطهورَ و قِراءةَ فاتحةِ الكتابِ و الوَليَّ في النكاحِ، فجَعَلوا النفيَ مُنبِئاً عن الإثباتِ و هو أوكَدُ منه؛ لأنّ قولَ

⇐ ص ٩٠، باب وجوب قراءة الفاتحة في كلّ ركعة؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٢٧٣؛ سنن أبي داود، ج ١، ص ١٨٩؛ سنن الترمذيّ، ج ١، ص ١٥١؛ المستدرك، ج ١، ص ٢٣٩.

١. المصنَّف لعبد الرزّاق، ج ٦، ص ١٩٦؛ سنن سعيد بن منصور، ج ١، ص ١٤٨؛ مسند أحمد، ج ١، ص ٢٥٠؛ سنن الدارميّ، ج ٢، ص ١٣٧؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٦٠٥؛ سنن أبي داود، ج ١، ص ٤٦٣؛ دعائم الإسلام، ج ٢، ص ٢١٨؛ المستدرك، ج ٢، ص ١٦٩.

٢. ورد الخبر بهذا اللفظ و قريب منه عن ابن عمر و غيره في مسند أحمد، ج ٢، ص ٢٠؛ سنن أبي داود، ج ١، ص ٢٢؛ سنن الترمذيّ، ج ١، ص ٣؛ دعائم الإسلام، ج ١، ص ١٠٠.
و قد أخرجه غير واحد عن ابن عمر بلفظ: «إنّ اللّٰه لا يقبل صلاة بغير طهور» أو قريب منه. المصنَّف لعبد الرزّاق، ج ٥، ص ٢٤٤؛ مسند أحمد، ج ٢، ص ٥١؛ صحيح مسلم، ج ١، ص ١٤٠؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ١٠٠؛ سنن النّسائيّ، ج ١، ص ٨٨.

٣. نُسب إلى أصحاب أبي حنيفة و بعض الشافعيّة و الكرخيّ و أبي عبد اللّٰه البصريّ و الجبّائيّين و القاضي عبد الجبّار، و اختاره الباقلّانيّ و الشريف المرتضى في رسائله. المعتمَد، ج ١، ص ٣٣٥؛ التقريب و الإرشاد، ج ١، ص ٣٨٣؛ رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٣٦؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ٢، ص ٤٤٢؛ التبصرة، ص ٢٠٣؛ قواطع الأدلّة، ج ١، ص ٢٩٢؛ التمهيد، ج ٢، ص ٢٣٣؛ البحر المحيط، ج ٣، ص ٥٤.

٤. حكى الهاروني الدليلين عن أبي عبد اللّٰه البصريّ و أضاف: «لأنّ ذلك يجري مجرى التنافي من حيث علمنا أنّ نفي الفضيلة و الكمال يقتضي ثبوت الإجزاء». المجزي، ج ١، ص ٣٢١.

القائلِ: «لا صَلاةَ إلّا بطَهورٍ» أوكَدُ مِن قولِه: «مِن شَرطِ الصلاةِ الطهورُ»، و النفيُ واقعٌ في الحقيقةِ علَى الصلاةِ؛ لأنّ فَقدَ الطهارةِ يَنفي كَونَها صَلاةً مشروعةً.[١] و كذلكَ الظاهرُ في كُلِّ ما دَخَلَ عليه هذا الحَرفُ مِن نِكاحٍ، و[٢] صيامٍ، و[٣] غيرِ ذلكَ[٤].

و إنّما قادَتْنا الضرورةُ فيما رُويَ مِن قولِه عليه السلام: «لا صَلاةَ لجارِ المَسجِدِ إلّا في المَسجِدِ»[٥] إلىٰ أن نَحمِلَه علىٰ نَفيِ الفَضلِ و التمامِ، لحصولِ الإجماعِ علىٰ ٣٥٥
أنّ الصلاةَ في غيرِ المَسجِدِ شَرعيّةٌ مُجزيةٌ.

[في إجمال قوله تعالىٰ: ﴿أقيمُوا الصَّلاٰةَ﴾]

فأمّا ما ألحَقَه قومٌ بالعمومِ، و هو عندَ آخَرينَ مِن المُجمَلِ فهو قولُه تَعالىٰ: ﴿أقيمُوا الصَّلاٰةَ﴾[٦]، فإنّ أصحابَ الشافعيِّ اعتَمَدوا علىٰ هذه الآيةِ في وجوبِ الصلاةِ علَى النبيِّ صلّى اللّٰهُ عليه و آلِه في التشهُّدِ الأخيرِ، مِن حَيثُ كانَ لفظُ الصلاةِ يُفيدُ الدعاءَ[٧].

---

١. الاستدلال في المجزي، ج ١، ص ٣٢١.
٢. في المطبوع: «أو».
٣. في المطبوع: «أو».
٤. و هو مذهب عيسى بن أبان و الجصّاص، و نُسب إلى الجمهور بل الكلّ. الفصول، ج ١، ص ٣٥٤؛ التلخيص، ج ١، ص ٢٠٤؛ الإحكام للآمديّ، ج ٣، ص ١٧؛ البحر المحيط، ج ٣، ص ٥٥.
٥. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٩٢؛ المستدرك، ج ١، ص ٢٤٦؛ السنن الكبرىٰ، ج ٣، ص ٥٧. و راجع: نصب الراية، ج ٦، ص ٥٢٧.
قال ابن حجر: «حديث «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد» مشهور بين الناس، و هو ضعيف ليس له إسناد ثابت». التلخيص الحبير، ج ٢، ص ٧٧.
٦. البقرة (٢): ٤٣.
٧. حكاه الشيرازيّ عن بعض أصحابه و قال: «و منهم من قال: إنّها مُجملة و تفتقر إلىٰ بيان». التبصرة، ص ١٩١.

و أنكَرَ آخَرونَ ذلكَ و ادَّعَوا أنّ لفظةَ الصلاةِ قد انتَقَلَت بالعُرفِ الشرعيِّ إلىٰ ذاتِ الركوعِ و السجودِ، فلا يَجوزُ أن يُحمَلَ لفظُ الصلاةِ علىٰ ما كانَ في اللغةِ[1].

[الحقيقة الشرعيّة]

و الصحيحُ أنّ ذلكَ يَصِحُّ التعلُّقُ به، لأنّ لفظَ الصلاةِ[2] في أصلِ اللغةِ هو الدعاءُ بِلا شُبهةٍ، و لَم يَنتَقِلْ بعُرفِ الشرعِ عن هذا المعنىٰ، و إنّما تَخصَّصَ لأنّه كانَ محمولاً قَبلَ الشرعِ علىٰ كُلِّ دُعاءٍ في أيِّ مَوضعٍ كانَ، و في الشريعةِ تَخصَّصَ بالدعاءِ في رُكوعٍ
٣٥٦ و سُجودٍ و قِراءةٍ[3]. و جَرىٰ في أنّه تخصيصٌ مَجرىٰ لفظِ الصيامِ؛ لأنّه كانَ في اللغةِ عبارةً عن الإمساكِ، و صارَ في الشرعِ عبارةً عن الإمساكِ عن أشياءَ مخصوصةٍ في أوقاتٍ مخصوصةٍ. فأمّا الزكاةُ، فهي النَّماءُ و الزيادةُ في اللغةِ، و جُعِلَ في الشرعِ عبارةً عن سببِ ذلكَ مِن الصدَقةِ المخصوصةِ. فالتعلُّقُ به ـ علىٰ ما بيّنّاه ـ في وجوبِ الصلاةِ علَى النبيِّ صلّى اللّهُ عليه و آلِه في التشهُّدَينِ الأوّلِ و الأخيرِ صَحيحٌ مُطَّرِدٌ.

و لَو أنّ أصحابَ الشافعيِّ احتَجّوا في وجوبِ الصلاةِ علَى النبيِّ في التشهُّدِ بقَولِه تَعالىٰ: ﴿**إنَّ اللّهَ وَ مَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يا أَيُّها الَّذينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْليماً**﴾[4]، و أنّ[5] ظاهرَ الأمرِ يَقتَضي الوجوبَ، و يَدخُلُ فيه جميعُ

---

١. كما ذهب إليه الجصّاص و أبو الحسين البصريّ و الشيخ الطوسيّ، و الخلاف مبنيّ علىٰ مسألة الحقيقة الشرعيّة. الفصول، ج ١، ص ٣٣٤؛ المعتمَد، ج ١، ص ٢٥؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ٢، ص ٤٤٣.

٢. في «ألف، س»: + «على ما كان عليه».

٣. في «ر، ص»: «الركوع و السجود و القراءة».

٤. الأحزاب (٣٣): ٥٦.

٥. في غير «ر، ش»: «فإنّ».

الأحوالِ التي مِن جُملتِها حالُ التشهُّدِ؛ لَكانَ أقوىٰ ممّا تَعلَّقوا به في ذلكَ.

فأمّا قولُه تَعالىٰ: ﴿أقيمُوا الصَّلاةَ﴾، فيَدخُلُ تحتَه الصلاةُ الواجبةُ و النفلُ
و القضاءُ و الأداءُ. و ذَهَبَ قومٌ إلىٰ أنّه لا يَدخُلُ تَحتَ اللفظةِ إلّا واجبُ الصلَواتِ ٣٥٧
دونَ نَفلِها، و أُصولُها دونَ قضائِها، و اعتَلّوا بالوعيدِ في خروجِ النافلةِ، و بأنّ الفائتَ
تابعٌ للأصلِ و يوجِبُه الإخلالُ بالأصلِ فكَيفَ يُرادانِ معاً؟

و هذا لَيسَ بصَحيحٍ؛ لأنّه لَيسَ في كُلِّ مَوضعٍ مِن القُرآنِ أُمِرَ فيه بالصلاةِ اقتَرَنَ به الوعيدُ، و ما اقتَرَنَ بالوعيدِ يُحمَلُ الوعيدُ علىٰ أنّه يَتناوَلُ مَن تَرَكَ الواجبَ مِن الصلاةِ، و إن كانَ الأمرُ بالكُلِّ عامّاً. و لا تَنافيَ بَينَ أن يُريدَ أداءَ الأصلِ و قضاءَه إذا فاتَ، و لَو صَرَّحَ بذلكَ حتّىٰ يَقولَ: «قد أَوجَبتُ عليكَ فِعلَ الصلاةِ مؤدّياً، فإن فَرَّطتَ فهي واجبةٌ قضاءً»، لَكانَ ذلكَ صَحيحاً لا تَنافيَ فيه.

[في إجمال قوله تعالى: ﴿وَ لاٰ تَيَمَّمُوا الْخَبيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾]

و ممّا يَجري مَجرىٰ ما ذَكرناه تَعلُّقُ قومٍ[١] في أنّ الرقبَةَ في كَفّارةِ الظهارِ يَجِبُ
أن تَكونَ مؤمنةً بقَولِه[٢] تَعالىٰ: ﴿وَ لاٰ تَيَمَّمُوا الْخَبيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾[٣]. ٣٥٨
و أنكَرَ آخَرونَ ذلكَ عليهم مِن أنّ الكافرَ لَيسَ بخَبيثٍ علَى التحقيقِ[٤]، و أنّ

---

١. «بعض أصحاب الشافعيّ». المجزي، ج ١، ص ٣٣٣.
و في «ألف، ب، ج» و المطبوع: «ما تعلّق قوم به».
٢. في المطبوع: «لقوله».
٣. البقرة (٢): ٢٦٧.
و حكاه الجصّاص من غير تسميتهم في الفصول، ج ١، ص ٥٠.
٤. قال الجصّاص: «لأنّ الخبيث هو كفر الكافر لا عين فعل اللّه تعالىٰ، و غير جائز أن يُذمّ من أجلها، و الذي أنفقه المعتق بعتقه ليس هو الكفر و إنّما هو العتق، و العتق ليس بخبيث، و كيف ↔

العِتقَ لا يُسمّىٰ نَفقةً[١].

و لَيسَ ما أنكَروه بمُستَبعَدٍ؛ لأنّ الخَبيثَ لا خِلافَ بَينَ الأُمّةِ في إطلاقِه علىٰ كُلِّ كافرٍ، كَما أطلَقوا الطهارةَ في كُلِّ مؤمِنٍ. و غيرُ مُمتَنِعٍ أن يُسمَّى العِتقُ إنفاقاً في سَبيلِ اللّٰهِ تَعالىٰ؛ لأنّهم يُسَمّونَ مَن أعتَقَ عبدَه[٢] لوَجهِ اللّٰهِ تَعالىٰ أنّه مُنفِقٌ لمالِه في سَبيلِ اللّٰهِ تَعالىٰ، و الإنفاقُ اسمٌ لإخراجِ الأموالِ في الوجوهِ المُختَلِفةِ، فلا وجهَ لاستبعادِ ذلكَ.

[في إجمال قوله تعالى: ﴿لاٰ يَسْتَوِى أَصْحٰابُ النّارِ وَ أَصْحٰابُ الْجَنَّةِ﴾]

و يَجري مَجرىٰ هذه الآيةِ قولُه تَعالىٰ: ﴿لاٰ يَسْتَوِى أَصْحٰابُ النّارِ وَ أَصْحٰابُ الْجَنَّةِ أَصْحٰابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفٰائِزُونَ﴾[٣]؛ فإنّ أصحابَ الشافعيِّ يَستَدِلّونَ بهذه الآيةِ علىٰ أنّ المؤمِنَ لا يُقتَلُ بكافرٍ[٤].

٣٥٩ و طَعَنَ قومٌ علىٰ هذا الاعتمادِ منهم بأن قالوا: ما تَعلَّقَ الاستواءُ به غيرُ مذكورٍ، و لا يُمكِنُ ادّعاءُ العمومِ فيه، فهو كالمُجمَلِ الذي لا ظاهرَ له[٥].

و لَيسَ يَمتَنِعُ التعلُّقُ بهذه الآيةِ، لا سِيَّما علىٰ مَذهبِ مَن يَقولُ في كُلِّ شَيءٍ

⇔ يكون خبيثاً و هو قربة إلى اللّٰه تعالىٰ؟ فلم يحصل لهذه الآية تعلّق بهذه المسألة». المصدر السابق.

١. و هذا اختيار الجصّاص و الهارونيّ و الشيخ الطوسيّ. الفصول، ج ١، ص ٥٠؛ المجزي، ج ١، ص ٣٣٣؛ العُدّة، ج ٢، ص ٤٤٤.

٢. في «ألف، ب، ج»: «عبيده».

٣. الحشر (٥٩): ٢٠.

٤. حُكي عن الشافعيّ أيضاً. راجع: تقويم الأدلّة، ص ٩٩؛ المجزي، ج ١، ص ٣٣٠؛ المعتمَد، ج ١، ص ٢٤٩؛ الحاوي الكبير، ج ١٢، ص ١١.

٥. الفصول، ج ١، ص ٧٢؛ المجزي، ج ١، ص ٣٣١؛ المعتمَد، ج ١، ص ٢٤٩.

يَحتَمِلُ لأشياءَ مُختَلِفةٍ: إنّ اللفظَ إذا أُطلِقَ، و لَم يُبيِّنِ المُتكلِّمُ به أنّه قَصَدَ وجهاً بعَينِه، حُمِلَ علَى العمومِ، و لهذا يَقولونَ في الأمرِ إذا عَريَ مِن ذِكرِ وقتٍ أو مكانٍ: إنّه عامٌّ في الأوقاتِ و الأماكِنِ، فما المانعُ مِن أنّ الاستواءَ إذا لَم يَتخصَّصْ وَجَبَ حَملُه علىٰ كُلِّ الصفاتِ؟

علىٰ أنّا كَما عَلِمنا مِن عادةِ الصحابةِ و التابعينَ و عُرفِهم أن يَحمِلوا ألفاظَ العمومِ علَى الاستغراقِ إلّا أن يَقومَ دليلٌ، كذلكَ عَلِمنا[1] منهم أن يَحمِلوا الألفاظَ المُطلَقةَ المُحتَمِلةَ علىٰ كُلِّ ما تَصلُحُ له إلّا أن يَمنَعَ دليلٌ.

---

١. في «ألف، ب، ج، ر»: «اعتدنا».

فَصلٌ
في ذِكرِ جوازِ تأخيرِ التبليغِ

اِعلَمْ أنّ التبليغَ مِن النبيِّ عليه السلام موقوفٌ علَى المَصلَحةِ؛ فإنِ اقتَضَت تقديمَه تَقدَّمَ، و إنِ اقتَضَت تأخيرَه تأخَّرَ[١].

فمن قالَ مِن الفقهاءِ: إنّ التبليغَ لا يَجوزُ أن يَتأخَّرَ، و أرادَ عن وقتِ الحاجةِ و المَصلَحةِ، فالأمرُ علىٰ ذلكَ، و إن أرادَ أنّه لا يَتأخَّرُ عن وقتِ إمكانِ الإبلاغِ و الأداءِ[٢]، فذلكَ باطلٌ؛ لأنّه غيرُ مُمتَنِعٍ أن يَكونَ وقتُ إمكانِ الإبلاغِ لا تَتعلَّقُ به المَصلَحةُ، فلا يَحسُن الإبلاغُ.

ثُمّ ذلكَ يَلزَمُ فيه تَعالىٰ حتّىٰ يَكون متىٰ أمكَنَه تعريفُنا ذلكَ أن يَكونَ التعريفُ واجباً إمّا بخِطابٍ منه تَعالىٰ أو رسولٍ[٣]، و هذا يَقتَضي أن لا يَقِفَ التقديمُ

---

١. وفاقاً للشافعيّة و أكثر المعتزلة و الباقلّانيّ، و نسبه الآمديّ إلىٰ أكثر المحقّقين، و حكى الزركشيّ عن القائلين بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب أنّه: «ذهب أكثرهم إلى الجواز، و منعه الأقلّون». التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٤١٤؛ التبصرة، ص ٢١١؛ التمهيد، ج ٢، ص ٢٨٩؛ الإحكام، ج ٣، ص ٤٨؛ البحر المحيط، ج ٣، ص ٨٦.

٢. قال ابن حزم: «فلو أخّر عليه السلام البيان عن ساعة وروده عليه لكان عليه السلام في تلك المدّة ـ و إن قلّت ـ مستحقّاً لاسم أنّه لم يبلّغ، و لو أنّه لم يبلّغ لكان عاصياً، و لا ينسب هذا إلى النبيّ صلّى الله عليه و سلّم إلّا جاهل». الإحكام، ج ١، ص ٧٥.

٣. في «ب، ج، ر»: «برسول»، و في المطبوع: «برسوله».

علىٰ حَدٍّ[١].

فأمّا قولُه تَعالىٰ: ﴿يا أيُّها الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾[٢]، فإنّه[٣] يَقتَضي ٣٦١
إيجابَ التبليغِ علَى الوجهِ المأمورِ به فمِن أينَ تَقدُّمُه دونَ تأخُّرِه؟[٤] ثُمّ بهذا القولِ وَجَبَ التبليغُ، و قد كانَ ـ قَبلَ نُزولِه ـ التبليغُ مُمكِناً، و لَيسَ بواجبٍ.

و حَملُهم ذلكَ علىٰ تأخيرِ بيانِ المُجمَلِ غيرُ صَحيحٍ؛ لأنّا نُجوِّزُ تأخيرَ بيانِ المُجمَلِ، و سنَدُلُّ عليه بعَونِ اللّٰهِ تَعالىٰ. و مَن مَنَعَ مِن ذلك، فلأنّ تأخيرَ بيانِ المُجمَلِ يَقتَضي قُبحَ الخِطابِ، و لَيسَ هذا في التبليغِ، لأنّه عليه السلام لَم يُخاطِبْ بشَيءٍ إلّا و يُبيِّنُه[٥].

---

١. قال الشيخ: «فإذا جاز أن يؤخّر اللّٰه تعالىٰ خطاب المكلّف إلى الوقت الذي يعلم مصلحته فيه، فكذلك الرسول صلّى اللّٰه عليه و آله و سلّم». العُدّة، ج ٢، ص ٤٤٨.

٢. المائدة (٥): ٦٧.

و استدلّ ابن حزم فيما تقدّم بالآية علىٰ عدم جواز التأخير، و حكاه الزركشيّ عن القائلين بعدم جواز تأخير التبليغ. البحر المحيط، ج ٣، ص ٨٦.

٣. في «ألف»: «فإنّما».

٤. قال أبو الحسين: «و معلوم أنّه لم يتقدّم خطاب مجمل يكون هذا بيانه». المعتمَد، ج ١، ص ٣٤١.

٥. الجواب للقاضي عبد الجبّار. المعتمَد، ج ١، ص ٣٤٢.

و في «س، ص»: «فيبيّنه»، و في المطبوع: «فبيّنه» بدل «إلّا و يبيّنه».

فَصلٌ
في أنّ البيانَ لا يَجوزُ تأخيرُه عن وقتِ[1] الحاجةِ

اِعلَمْ أنّ هذه المسألةَ لا خِلافَ فيها[2]، و الذي يَدُلُّ ـ مع ذلكَ ـ علىٰ صحّةِ ما ذَكرناه أنّ تَعذُّرَ العِلمِ بالواجبِ أو بسببِه يَقتَضي قُبحَ التكليفِ، و يَجري مَجرىٰ تكليفِ ما لا يُطاقُ، و لا فَرقَ عندَ العقلاءِ في القُبحِ بَينَ تكليفِ مَن لا يَقدِرُ، و مَن ٣٦٢ لا يَتمكَّنُ مِن العِلمِ، و التبيّن[3] و إن لَم يَحصُلْ في وقتِ الحاجةِ، فلأجلِ تفريطِ المُكلَّفِ، و إنّما أُتيَ[4] فيه[5] مِن قِبَلِ نفسِه، و التبيّن[6] في إمكانِ المُكلَّفِ و إن فَرَّطَ فيه.

---

١. في «ألف، ب، ج، ر، س، ص»: «حال».

٢. قال الباقلّانيّ: «لا خلاف بين الأمّة في أنّ الشرع لم يرد بأمر يجب تقديمه و تمسّ الحاجة إلىٰ تنفيذه مع تأخير بيانه. و هذا هو المعتمَد في أنّه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، و قد اختلف في جواز تأخير بيانه من جهة العقل»، و حكىٰ قول المعتزلة و موافقة أصحابه على الإحالة من جهة أخرىٰ غير ما ذهب إليه السيّد و المعتزلة، ثمّ قال: «و قال شيخنا أبو الحسن: إنّ ذلك [أي تأخير البيان عن وقت الحاجة] جائز من جهة العقل و عدل و صواب منه، غير أنّه لم يرد به سمع». التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٨٤.

و قال الآمديّ: «اتّفق الكلّ على امتناعه، سوى القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق». الإحكام، ج ٣، ص ٣٢.

٣. هكذا في «ف»، و في سائر النسخ و المطبوع: «و التبيين».

٤. في «ص»: «أوتي».

٥. في المطبوع: «به».

٦. هكذا في «ف»، و في سائر النسخ و المطبوع: «و التبيين».

فَصلٌ
في تأخيرِ البيانِ عن وقتِ الخِطابِ

اِختَلَفَ الناسُ في هذه المسألةِ:

فمنهم مَن امتَنَعَ مِن تأخيرِ بيانِ المُجمَلِ و العمومِ عن وقتِ الخِطابِ، و قالَ بمِثلِ ذلكَ في الأوامرِ، و هو قولُ أبي عليٍّ و أبي هاشِمٍ و أهلِ الظاهرِ[1].

و منهم مَن قالَ بجوازِ تأخيرِ بيانِ المُجمَلِ و العمومِ إلىٰ وقتِ الحاجةِ، و هو قولُ أكثَرِ الشافعيّةِ، و بعضِ أصحابِ أبي حَنيفةَ[2].

و منهم مَن أجازَ تأخيرَ بيانِ المُجمَلِ، و لَم يُجِزْ ذلكَ في العمومِ و ما جَرىٰ مَجراه، و هو قولُ جماعةٍ مِن أصحابِ الشافعيِّ و أبي الحَسَنِ الكَرخيِّ[3].

---

١. حكاه القاضي عبد الجبّار عن شيوخه و اختاره، و حُكي عن أحمد و داود و أبي بكر الصيرفيّ و أبي إسحاق المروزيّ و المعتزلة. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٨٧؛ المغني، ج ١٧، ص ٦٥؛ المعتمَد، ج ١، ص ٣٤٢؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٣، ص ٧٢٦؛ التبصرة، ص ٥٤؛ الواضح، ج ٤، ص ٨٧؛ قواطع الأدلّة، ج ١، ص٢٩٥؛ البحر المحيط، ج ٣، ص ٧٩.

٢. حُكي عن مالك و الشافعيّ و أحمد و ابن سُريج و أبي سعيد الإصطخريّ و ابن أبي هُريرة و الطبريّ و القفّال، و نُسب إلى الأشعريّة، و اختاره الباقلّانيّ و ابن حزم. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٨٦؛ المعتمَد، ج ١، ص ٣٤٢؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٣، ص ٧٢٥؛ الإحكام لابن حزم، ج ١، ص ٧٥؛ التبصرة، ص ٢٠٧؛ التلخيص، ج ٢، ص ٢٠٩؛ البحر المحيط، ج ٣، ص ٧٨ ـ ٧٩.

٣. حُكي عن أبي الحسن الأشعريّ و أبي عبد الله البصريّ و أبي بكر الصيرفيّ و الحنفيّة، و نسبه

↔

٣٦٣ و منهم مَن أجازَ تأخيرَ بيانِ الأوامرِ، و لَم يُجزْه في الأخبارِ[١].

و الذي نَذهَبُ إليه أنّ المُجمَلَ مِن الخِطابِ يَجوزُ تأخيرُ بيانِه إلىٰ وقتِ الحاجةِ. و العمومُ لَو كانَ باقياً علىٰ أصلِ اللغةِ في أنّ ظاهرَه مُحتَمَلٌ، لَجازَ أيضاً تأخيرُ بيانِه؛ لأنّه في حُكمِ المُجمَلِ. و إذا انتَقَلَ بعُرفِ الشرعِ إلىٰ وجوبِ الاستغراقِ بظاهرِه، فلا يَجوزُ تأخيرُ بيانِه[٢].

و الذي يَدُلُّ علىٰ جوازِ تأخيرِ بيانِ المُجمَلِ أنّه غيرُ مُمتَنِعٍ أن تَعرِضَ فيه مَصلَحةٌ دينيّةٌ فيَحسُنَ لها.

و لَيسَ لهُم أن يَقولوا: هاهُنا وجهُ قُبحٍ و هو الخِطابُ بما لا يَفهَمُ المُخاطَبُ معناه، و المَصلَحةُ لا تَقتَضي حُسنَ ما فيه وجهُ قُبحٍ ثابتٌ، لأنّا سَنبيِّنُ أنّ الذي

⇔ ابن السمعانيّ إلىٰ أكثر المعتزلة، و اختاره الجصّاص و الشيخ المفيد و أبو زيد الدَّبوسيّ. الفصول، ج ٢، ص ٤٨؛ التذكرة، ص ٣٩؛ تقويم الأدلّة، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٣، ص ٧٢٦؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ٢، ص ٤٥٠؛ التبصرة، ص ٢٠٧؛ قواطع الأدلّة، ج ١، ص ٢٩٥؛ البحر المحيط، ج ٣، ص ٨٠ و ٨٢.

١. حُكي عن قوم من المتكلّمين و بعض المعتزلة، و حكاه بعضهم عن الكرخيّ. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٨٨؛ قواطع الأدلّة، ج ١، ص ٢٩٥؛ البحر المحيط، ج ٣، ص ٨٤.

٢. كما ذهب إليه أبو الحسين البصريّ بتفصيل أكثر حيث قال: «إنّ الخطاب الذي يحتاج إلىٰ بيان ضربان: أحدهما أنّه ظاهر قد استُعمل في خلافه، و الثاني لا ظاهر له كالأسماء المشتركة.

و الأوّل ينقسم أقساماً: منها تأخير بيان التخصيص، و منها تأخير بيان النسخ، و منها تأخير بيان الأسماء المنقولة إلى الشرع، و منها اسم النكرة إذا أُريد به شيء معيّن. و كلّ هذه الأقسام لا يجوز تأخير بيانها، بل لا بدّ من أن يُبيّن الخطاب الوارد فيها إمّا بياناً مفصّلاً أو مجملاً.

و أمّا ما لا ظاهر له فيجوز تأخير بيانه عن وقت الخطاب». المعتمَد، ج ١، ص ٣٤٣.

و وافقهما الشيخ الطوسيّ في العُدّة، ج ٢، ص ٤٥٠.

ادَّعَوه غيرُ صَحيحٍ، و أنّه لا وجهَ قُبحٍ فيه.

و أيضاً فتأخُرُ[١] العِلمِ بتفصيلِ صفاتِ الفعلِ لَيسَ بأكثَرَ مِن تأخيرِ إقدارِ المُكلَّفِ ٣٦٤
علَى الفعلِ، و لا خِلافَ في أنّه لا يَجِبُ أن يَكونَ في حالِ الخِطابِ قادراً و لا علىٰ سائرِ وجوهِ التمكُّنِ، فكذلكَ العِلمُ بصِفةِ الفعلِ[٢].

و أيضاً فقد نَطَقَ الكِتابُ بتأخيرِ البيانِ في قولِه تَعالىٰ: ﴿إنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قٰالُوا أ تَتَّخِذُنٰا هُزُواً قٰالَ أعُوذُ بِاللّٰهِ أنْ أكُونَ مِنَ الْجٰاهِلِينَ * قٰالُوا ادْعُ لَنٰا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنٰا مٰا هِيَ قٰالَ إنَّهُ يَقُولُ إنَّهٰا بَقَرَةٌ لاٰ فٰارِضٌ وَ لاٰ بِكْرٌ عَوٰانٌ بَيْنَ ذٰلِكَ فَافْعَلُوا مٰا تُؤْمَرُونَ * قٰالُوا ادْعُ لَنٰا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنٰا مٰا لَوْنُهٰا قٰالَ إنَّهُ يَقُولُ إنَّهٰا بَقَرَةٌ صَفْرٰاءُ فٰاقِعٌ لَوْنُهٰا تَسُرُّ النّٰاظِرِينَ * قٰالُوا ادْعُ لَنٰا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنٰا مٰا هِيَ إنَّ الْبَقَرَ تَشٰابَهَ عَلَيْنٰا وَ إنّٰا إنْ شٰاءَ اللّٰهُ لَمُهْتَدُونَ * قٰالَ إنَّهُ يَقُولُ إنَّهٰا بَقَرَةٌ لاٰ ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَ لاٰ تَسْقِى الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لاٰ شِيَةَ فِيهٰا قٰالُوا اْلآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهٰا وَ مٰا كٰادُوا يَفْعَلُونَ﴾[٣]، و وجهُ الدلالةِ مِن الآيةِ أنّه تَعالىٰ أمَرَهم بذَبحِ بقرةٍ لها هذه الصفاتُ المذكورةُ كُلُّها، و لَم يُبيِّنْ في أوّلِ[٤] الخِطابِ ذلكَ حتّىٰ راجَعوه

---

١. في «ر»: «تأخير».

٢. استدلّ به الباقلّانيّ، و قال القاضي عبد الجبّار: «فإن قال: إذا جاز تأخير التمكين و الإقدار، و الحاجة إليهما أمسّ، فهلّا جاز تأخير البيان؟ قيل له: الحاجة إليهما ليس إلّا لأداء الفعل فقط، فوجب أن يُفعلا في حال الحاجة، و ليس كذلك حال البيان، لأنّ الحاجة إليه ليحسن الخطاب، و يخرج من كونه عبثاً، و إنّما يؤثّر هذا التأثير متى اقترن به؛ فلذلك لم يجز تأخيره». التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٩٠؛ المغني، ج ١٧، ص ٦٦.

٣. البقرة (٢): ٦٧ ـ ٧١.
و استدلّ بها الشيخ المفيد في التذكرة، ص ٣٩.

٤. في المطبوع: + «وقت».

٣٦٥ و استَفهَموه، فبَيَّنَ[١] لهُم المُرادَ شَيئاً بَعدَ شَيءٍ، و هذا صَريحٌ في جوازِ تأخيرِ البيانِ[٢].

فإن قيلَ: لِمَ زَعَمتم أنّ الصفاتِ كُلَّها هي للبقرةِ الأُولَى التي أُمِروا بذَبحِها؟ و ما أنكَرتم أن يَكونوا أُمِروا في الخِطابِ الأوّلِ بذَبحِ بقرةٍ مِن عَرْضِ البقرِ، فلَو امتَثَلوا و ذَبَحوا أيَّ بقرةٍ اتَّفَقَت كانوا قد فَعَلوا الواجبَ، فلمّا تَوقَّفوا و راجَعوا تَغيَّرَت المَصلَحةُ فأُمِروا بذَبحِ بقرةٍ غيرِ فارضٍ و لا بِكرٍ مِن غيرِ مُراعاةٍ لباقي الصفاتِ، فلمّا تَوقَّفوا أيضاً تَغيَّرَت المَصلَحةُ في تكليفِهم فأُمِروا بذَبحِ بقرةٍ صَفراءَ، فلمّا تَوقَّفوا تَغيَّرَت المَصلَحةُ فأُمِروا بذَبحِ ما له كُلُّ الصفاتِ؟ و إنّما يَكونُ لكُم في ذلكَ حُجّةٌ لَو صَحَّ لكُم أنّ الصفاتِ كُلَّها كانَت للبقرةِ الأُولىٰ[٣].

٣٦٦ قُلنا: هذا سؤالُ مَن لا يَعرِفُ عادةَ أهلِ اللغةِ في كناياتِهم، لأنّ الكنايةَ في قولِه: ﴿ادْعُ لَنٰا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنٰا مٰا هِيَ﴾ لا يَجوزُ عند مُتأمِّلٍ أن يَكونَ كنايةً إلّا عن البقرةِ التي تَقدَّمَ ذِكرُها؛ لأنّه لَم يَجرِ ذِكرٌ لغَيرِها فيُكنّىٰ عنه.

و لا يَجوزُ ـ علىٰ ما ذَهَبَ القومُ إليه ـ أن تَكونَ كنايةً عن البقرةِ التي يُريدُ اللّٰهُ تَعالىٰ أن يأمُرَهم بذَبحِها ثانياً، لأنّهم لا يَعرِفونَ ذلكَ، و لا يَخطُرُ لهمُ ببالٍ، فكَيفَ يَسألونَ عن صفةِ بقرةٍ لا يَعلَمونَ أنّهم يؤمَرونَ بذَبحِها؟ و يَجري ذلكَ مَجرىٰ قولِ أحَدِنا لغُلامِه: «أَعطِني تُفّاحةً» فيَقولُ غُلامُه: «بيِّنْ لي ما هي؟»، فلا يَصرِفُ أحَدٌ مِن العقلاءِ هذه الكنايةَ إلّا إلَى التفّاحةِ المأمورِ بإعطائها.

---

١. في المطبوع: «حتّى بيّن».

٢. حكى الباقلّانيّ الاستدلال بهذه الآية و غيرها من آيات القرآن أيضاً في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٩٩ ـ ٤٠١.

٣. و وافقهم أبو الحسين و قال: « يمكن أن يُقال: إنّ خروج هذا الكلام مخرج الذمّ لهم، و قول ابن عبّاس رضي اللّٰه عنه: بنو إسرائيل شدّدوا فشدّد اللّٰه عليهم، يدلّ علىٰ أنّ البقرة التي أُمروا ابتداء بذبحها كانت منكرة و أنّهم كُلّفوا بعد ذلك تكليفاً بعد تكليف». المعتمَد، ج ١، ص ٣٥٥.

ثُمّ قالَ تَعالىٰ بَعدَ ذلكَ: ﴿إنَّهُ يَقُولُ إنَّها بَقَرَةٌ لا فارِضٌ وَ لا بِكْرٌ عَوانٌ بَيْنَ ذٰلِكَ﴾، و قد عَلِمنا أنّ الهاءَ في قولِه تَعالىٰ: ﴿إنَّهُ يَقُولُ﴾ هي كنايةٌ عنه تَعالىٰ؛ لأنّه لَم يَتقدَّمْ ٣٦٧
ما يَجوزُ رَدُّ هذه الكنايةِ إليه إلّا اسمُه تَعالىٰ. فكذلكَ يَجِبُ أن يَكونَ قولُه تَعالىٰ: ﴿إنَّها﴾، كنايةً عن البقرةِ المُتقدِّمِ ذِكرُها، و إلّا فما الفَرقُ بَينَ الأمرَينِ؟

و كذلكَ الكلامُ في الكنايةِ بقَولِه تَعالىٰ: ﴿ما لَوْنُها﴾، و قولِه: ﴿إنَّها بَقَرَةٌ صَفْراءُ﴾، و الكنايةِ في قولِه تَعالىٰ: ﴿ما هِيَ إنَّ الْبَقَرَ تَشابَهَ عَلَيْنا﴾، ثُمّ الكنايةِ في قولِه تَعالىٰ: ﴿إنَّهُ يَقُولُ إنَّها بَقَرَةٌ لا ذَلُولٌ تُثيرُ الْأَرْضَ﴾.

و لا يَجوزُ أن تَكونَ الكنايةُ في قولِه تَعالىٰ: ﴿إنَّها﴾ في المَواضعِ كُلِّها عن القِصّةِ[1] و الحالِ؛ لأنّ الكنايةَ في ﴿إنَّها﴾ لا بُدَّ أن تَتعلَّقَ بما تَعلَّقَت به الكنايةُ في قولِه: ﴿ما[2] هِيَ﴾، و لا شُبهةَ في أنّ المُرادَ بلَفظةِ ﴿هِيَ﴾ البقرةُ التي أمَرَهم بذَبحِها، فيَجِبُ أن تَكونَ كنايةُ الجوابِ تَعودُ إلىٰ ما كُنّيَ عنه بالهاءِ في السؤالِ. و لَو جازَ ٣٦٨
تعليقُ ﴿إنَّها﴾ بالقِصّةِ و الشأنِ، جازَ تعليقُ ﴿ما هِيَ﴾ بذلكَ، و جازَ أيضاً أن يَكونَ الكنايةُ في قولِه تَعالىٰ: ﴿إنَّه يقولُ﴾ عن غيرِ اللّٰهِ تَعالىٰ و يَكونَ[3] عن الأمرِ و القِصّةِ، كما قالوا: «إنّه زَيدٌ مُنطَلِقٌ» فكَنَّوا عن الشأنِ و القِصّةِ. و كَيفَ يَكونُ قولُه: «إنّها كَذا و كَذا» كنايةً عن غيرِ ما كُنّيَ عنه بـ﴿ما هِيَ﴾ و بـ﴿ما لَوْنُها﴾؟ أوَ لَيسَ ذلكَ موجِباً أن يَكونَ جواباً عن غيرِ المسؤولِ عنه؟ لأنّهم سَألوا عن صفاتِ البقرةِ التي تَقدَّمَ ذِكرُها، و أمَرَهم بذَبحِها، فأُجيبوا عن غيرِ ذلكَ. و سَواءٌ جَعَلوا الهاءَ في ﴿إنَّها﴾ عن

---

١. في المطبوع: «للقصّة».
٢. في غير المطبوع: - «ما».
٣. كذا في جميع النسخ، و الأنسب: «و تكون».

الشأنِ و القِصّةِ، أو عن البقرةِ التي أُمِروا ثانياً و ثالثاً بذَبحِها،[١] كَيفَ يَجوزُ أن يَسألوا عن صفةِ ما تَقدَّمَ أمرُه لهُم بذَبحِها، فيَترُكَ ذلكَ جانباً، و يَذكُرَ صفةَ ما لَم
٣٦٩ يَتقدَّمِ الأمرُ بذَبحِه، و إنّما أُمِروا أمراً مُستأنَفاً به؟

و لَو كانَ الأمرُ علىٰ ما قالوه مِن أنّه تكليفٌ بَعدَ تكليفٍ، لَكانَ الواجبُ لمّا قالوا: ﴿مٰا هِيَ﴾ و إنّما عَنَوا البَقرةَ التي أُمِروا ابتداءً بذَبحِها، أن يَقولَ لهُم: أيُّ بَقرةٍ شِئتم، و علىٰ أيِّ صفةٍ كانَت، و ما أمَرتُكم بذَبحِ بقرةٍ لها صفةٌ مُعيَّنةٌ، و الآنَ فقَد تَغيَّرَت مَصلَحتُكم، فاذبَحوا الآنَ ما صفتُها كَذا. و إذا قالوا له: ﴿مٰا لَوْنُهٰا﴾ يَقولَ أيُّ لَونٍ شِئتم، و ما أرَدتُ لَوناً بعَينِه، و الآنَ فقَد تَغيَّرَت المَصلَحةُ، و الذي تؤمَرونَ به الآنَ بقرةٌ صَفراءُ. و لمّا قالوا في الثالثِ: ﴿مٰا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشٰابَهَ عَلَيْنٰا﴾ أن يَقولَ: المأمورُ به صَفراءُ، علىٰ أيِّ صفةٍ كانَت بَعدَ ذلكَ، و قد تَغيَّرَت المَصلَحةُ، فاذبَحوا بقرةً لا ذَلولٌ تُثيرُ الأرضَ إلىٰ آخِرِ الصفاتِ. فلمّا عَدَلَ تَعالىٰ عن ذلكَ إلىٰ نَعتٍ بَعدَ آخَرَ، دَلَّ علىٰ أنّها نُعوتٌ للبقرةِ الأُولىٰ.

٣٧٠ علىٰ أنّه لَو جازَ صَرفُ الهاءِ في قولِه تَعالىٰ: ﴿إِنَّهٰا﴾ إلَى الشأنِ و القصّة ـ و إن كانَ المُفسِّرونَ كُلُّهم قد أجمَعوا علىٰ خِلافِ ذلكَ؛ لأنّهم كُلَّهم قالوا: هي كنايةٌ عن البقرةِ المُتقدِّمِ ذِكرُها، و قالَت المُعتَزِلةُ بالأَسرِ[٢]: إنّها كنايةٌ عن البقرةِ التي تَعلَّقَ التكليفُ المُستَقبَلُ بذَبحِها، و لَم يَقُلْ أحَدٌ: إنّها للقِصّةِ و الحالِ ـ لَكانَ ذلكَ يَفسُدُ مِن وجهٍ آخَرَ؛ و هو أنّه إذا تَقدَّمَ ما يَجوزُ أن تَكونَ هذه الكنايةُ راجعةً إليه، و لَم يَجرِ للقِصّةِ و الحال ذِكرٌ، فالأَولىٰ أن تَكونَ مُتعلِّقةً بما ذُكِرَ و تَقدَّمَ الإخبارُ عنه،

١. في النسخ: + «و».
٢. هكذا في المطبوع، و في النسخ: «بالأمس».

دونَ ما لا ذِكرَ في الكلامِ له، و إنّما استَحسَنوا الكنايةَ عن الحالِ و القِصّةِ في بعضِ المَواضعِ، بحَيثُ تَدعو الضرورةُ إليه[١]، و لا يَقَعُ اشتباهٌ، و لا يَحصُلُ التباسٌ.

و بَعدُ، فإنّما يَجوزُ إضمارُ القِصّةِ و الشأنِ بحَيثُ يَكونُ الكلامُ مع تَعلُّقِ الكنايةِ
٣٧١ بما تَعلَّقَت به مُفيداً مفهوماً، لأنّ القائلَ إذا قالَ: «إنّه زَيدٌ مُنطَلِقٌ» و «إنّها قائمةٌ هِندٌ»، فتعلَّقَت الكنايةُ بالشأنِ و القِصّةِ، أفادَ ما وَرَدَ في الكلامِ، و صارَ كأنّه قالَ: «زَيدٌ مُنطَلِقٌ» و «قائمةٌ هِندٌ»، و الآيات بخِلافِ هذا المَوضعِ؛ لأنّا متىٰ جَعَلنا الكنايةَ في قولِه: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ﴾ و ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ﴾ و ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ﴾ مُتعلِّقةً بالحالِ و القِصّةِ، بَقيَ معنا في الكلامِ ما لا فائدةَ فيه و لا يَستَقِلُّ بنَفسِه؛ لأنّه لا فائدةَ في قولِه: ﴿بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ﴾ و ﴿بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ﴾، و لا بُدَّ مِن ضَمِّ كلامٍ إليه حتّىٰ يَستَقِلَّ و يُفيدَ، فإن ضَمَمنا إلىٰ قولِه: ﴿بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ﴾ أو ﴿بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ﴾: «التي أُمِرتم بذَبحِها»، أفادَ لَعَمري. فبَطَلَ صَرفُ الكنايةِ إلىٰ غيرِ البقرةِ، و وَجَبَ أن تُصرَفَ الكنايةُ إلَى البقرةِ حتّىٰ لا يُحتاجَ أن يُحذَفَ خبرُ المُبتَدإ، و الاكتفاءُ
٣٧٢ بما في الكلامِ أَولىٰ مِن تأويلٍ يَقتَضي العدولَ إلىٰ غيرِه و حَذفَ شَيءٍ لَيسَ بموجودٍ في الكلامِ.

و ممّا يَدُلُّ علىٰ صحّةِ ما نَصَرناه: أنّ جميعَ المُفسِّرينَ للقُرآنِ أطبَقوا علىٰ أنّ الصفاتِ المذكوراتِ للبقرةِ أعوَزَ اجتماعُها للقومِ حتّىٰ تَوصَّلوا إلَى ابتياعِ بقرةٍ لها هذه الصفاتُ كُلُّها بمِلءِ جِلدِها ذَهَباً، و لَو كانَ الأمرُ علىٰ ما قاله المُخالِفونَ، لَوَجَبَ أن لا يَعتَبِروا[٢] فيما يَبتاعونَه و يَذبَحونَه إلّا الصفاتِ الأخيرةَ، دونَ ما

---

١. في المطبوع: – «إليه».
٢. في المطبوع: «لا يعتبر».

تَقدَّمَها، و يُلغىٰ ذِكرُ الصفراءِ و[١] التي لَيسَت بفارِضٍ و لا بِكرٍ، و أجمَعوا علىٰ أنّ
الصفاتِ كُلَّها مُعتَبَرةٌ، فعُلِمَ أنّ البيانَ تأخّرَ و أنّ الصفاتِ كُلَّها للبقرةِ الأُولىٰ.

فإن قيلَ: فلِمَ عُنِّفوا علىٰ تأخيرِهم امتثالَ الأمرِ الأوّلِ، و عندَكم أنّ البيانَ للمُرادِ
٣٧٣ بالأمرِ الأوّلِ تأخّرَ؟ و لِمَ قالَ سُبحانَه: ﴿**فَذَبَحُوهَا وَ مَا كَادُوا يَفْعَلُونَ**﴾؟

قُلنا: ما عُنِّفوا بتأخيرِ امتثالِ الأمرِ الأوّلِ، و لَيسَ في القُرآنِ ما يَشهَدُ بذلكَ، بَل
كانَ البيانُ يأتي[٢] شَيئاً بَعدَ شَيءٍ كُلَّما طَلَبوه و استَخرَجوه مِن غيرِ تعنيفٍ، و لا قَولَ
يَدُلُّ علىٰ أنّهم بذلكَ عُصاةٌ. فأمّا قولُه تَعالىٰ في آخِرِ القِصّةِ: ﴿**فَذَبَحُوهَا وَ مَا كَادُوا
يَفْعَلُونَ**﴾ فإنّما يَدُلُّ علىٰ أنّهم كادوا يُفرِّطونَ في آخِرِ القِصّةِ و عندَ تَكامُلِ البيانِ،
و لا يَدُلُّ علىٰ أنّهم فرَّطوا في أوّلِ القِصّةِ. و يَجوزُ أن يَكونوا ذَبَحوا بَعدَ تَثاقُلٍ، ثُمّ
فَعَلوا ما أُمِروا به.

دليلٌ آخَرُ: و ممّا يَدُلُّ علىٰ جوازِ تأخيرِ البيانِ أنّا قد عَلِمنا ضرورةً أنّه يَحسُنُ مِن
المَلِكِ أن يَدعوَ بعضَ عُمّالِه فيَقولَ له: «قد وَلَّيتُكَ البلدَ الفُلانيَّ، و عَوَّلتُ علىٰ
٣٧٤ كِفايتِكَ، فاخرُجْ إليه في غَدٍ أو في وقتٍ بعَينِه و أنا أكتُبُ لكَ تَذكِرةً بتفصيلِ ما
تَعمَلُه و تأتيه و تَذَرُه، أُسلِّمُها إليكَ عندَ تَوديعِكَ لي، أو أُنفِذُها إليكَ عند استقرارِكَ
في عملِكَ». و كذلكَ يَحسُنُ مِن أحَدِنا أن يَقولَ لغُلامِه: «أنا آمُرُكَ أن تَخرُجَ إلَى
السوقِ يَومَ الجُمُعةِ، و تَبتاعَ ما أُبيِّنُه لكَ غَداةَ يَومِ الجُمُعةِ»، و يَكونَ القَصدُ بذلكَ
إلَى التأهُّبِ لَقضاءِ الحاجةِ و العَزمِ عليها و قَطعِ العَوائقِ و الشواغِلِ دونَها. و هذا
هو نَظيرُ ما أجزناه مِن تأخيرِ بيانِ المُجمَلِ، بَل هو هو بعَينِه، و لَم يَجرِ ذلكَ عندَ

١. في «ب، ج، ر»: – «و»، و في المطبوع: «أو».
٢. في المطبوع: – «يأتي».

أحَدٍ مَجرىٰ خِطابِ العربيِّ بالزَّنجيّةِ[١].

دليلٌ آخَرُ: و هو أنّا قد أجمَعنا علىٰ أنّه تَعالىٰ يَحسُنُ منه تأخيرُ بيانِ مُدّةِ الفعلِ المأمورِ به و الوقتِ الذي يُنسَخُ فيه عن وقتِ الخِطابِ، و إن كانَ مُراداً بالخِطابِ، لأنّه إذا قالَ: صَلّوا، و أرادَ بذلكَ غايةً مُعيَّنةً، فالانتهاءُ إليها مِن غيرِ تَجاوُزٍ لها مُرادٌ في ٣٧٥
حالِ الخِطابِ و هو مِن فَوائدِه و مُرادِ المُخاطِبِ به. و هذا هو نَصُّ مَذهبِ القائلينَ بجوازِ تأخيرِ بيانِ المُجمَلِ، و لَم يَجرِ ذلكَ عندَ أحَدٍ مَجرىٰ خِطابِ العربيِّ بالزَّنجيّةِ.

فإن قالوا: لَيسَ يَجِبُ أن يُبيِّنَ في حالِ الخِطابِ كُلَّ مُرادٍ بالخِطابِ.

قُلنا: قد أَصَبتم، فاقبَلوا في الخِطابِ بالمُجمَلِ مِثلَ ذلكَ.

فإن قالوا: لا حاجةَ به[٢] إلىٰ بيانِ مُدّةِ النسخِ و غايةِ العبادةِ، لأنّ ذلكَ بيانٌ لِما لا[٣] يَجِبُ أن يَفعلَه، و هو غيرُ مُحتاجٍ الآنَ إلىٰ بيانِ ما[٤] لا يَجِبُ أن يَفعَلَه، و إنّما يَحتاجُ في هذه الحالِ إلىٰ بيانِ صفةِ ما يَجِبُ أن يَفعَلَه[٥].

قُلنا: هذا هَدمٌ لكُلِّ ما تَعتَمِدونَ عليه في تقبيحِكم تأخيرَ البيانِ؛ لأنّكم توجِبونَ البيانَ لشَيءٍ يَرجِعُ إلَى الخِطابِ، لا لأمرٍ يَرجِعُ إلىٰ إزاحةِ عِلّةِ المُكلَّفِ في الفعلِ. ٣٧٦
فإن كنتم إنّما تَمنَعونَ مِن تأخيرِ البيانِ لأمرٍ يَرجِعُ إلىٰ إزاحةِ العِلّةِ و التمكُّنِ مِن الفعلِ، فأنتم تُجيزونَ أن يَكونَ المُكلَّفُ في حالِ الخِطابِ غيرَ قادرٍ و لا مُتمكِّنٍ بالآلاتِ، و ذلكَ أبلَغُ في رَفعِ التمكُّنِ مِن فَقدِ العِلمِ بصِفةِ الفعلِ. و إن كانَ امتناعُكم

---

١. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٩١.

٢. كذا في النسخ، و الظاهر زيادة «به».

٣. في «ج» و المطبوع: ـ «لا».

٤. في «ب، ش»: ـ «لا يجب أن يفعله، و هو غير محتاج الآن إلىٰ بيان ما».

٥. في المغني (ج ١٧، ص ٦٧): «لأنّ الخطاب لا يتضمّن النسخ، و إنّما يتضمّن الثبوت، فلا يجب اقتران بيانه به؛ لأنّه إنّما يجب أن يبيّن ما هو المراد بالخطاب دون غيره».

لأمرٍ يَرجِعُ إلىٰ وجوبِ حُسنِ الخِطابِ، و إلىٰ أنّ المُخاطَبَ لا بُدَّ مِن أن يَكونَ له طريقٌ إلَى العِلمِ بجميعِ فَوائدِه، فهذا يَنتَقِضُ بمُدّةِ الفعلِ و غايتِه؛ لأنّها مِن جُملةِ المُرادِ و قد أجَزتم تأخيرَ بيانِها و قُلتم بنَظيرِ قولِ مَن يُجوِّزُ تأخيرَ بيانِ المُجمَلِ، لأنّه يَذهَبُ إلىٰ أنّه مُستَفيدٌ بالخِطابِ المُجملِ بعضَ فَوائدِه دونَ بعضٍ و قد أجَزتم مِثلَه. و الرجوعُ إلىٰ إزاحةِ العِلّةِ نَقضٌ منكم لهذا الاعتبارِ كُلِّه.

[الدليلُ علىٰ قُبحِ تأخيرِ بيانِ العمومِ]

فأمّا الذي يَدُلُّ علىٰ قُبحِ تأخيرِ بيانِ العمومِ فهو أنّ العمومَ لفظٌ موضوعٌ لحقيقتِه[١]، و الحَكيمُ لا يَجوزُ أن يُخاطِبَ بلَفظٍ له حقيقةٌ و هو لا يُريدُها مِن غيرِ أن يَدُلَّ في حالِ خِطابِه علىٰ أنّه مُتَجوِّزٌ باللفظِ، و لا إشكالَ في قُبحِ ذلكَ، و العِلّةُ في
٣٧٧ قُبحِه أنّه خِطابٌ أُريدَ به غيرُ ما وُضِعَ له مِن غيرِ دَلالةٍ[٢].

و الذي يَدُلُّ علىٰ ذلكَ أنّه لا يَحسُنُ أن يَقولَ الحَكيمُ منّا لغَيرِه: «اِفعَلْ كَذا» و هو يُريدُ التهديدَ أو[٣] الوعيدَ، أو «اُقتُلْ زَيداً» و هو يُريدُ أن يَضرِبَه[٤] الضربَ الشديدَ الذي جَرَت العادةُ بأن يُسمّىٰ قَتلاً مَجازاً، و لا أن يَقولَ: «رأَيتُ حِماراً» و هو يُريدُ رَجُلاً بَليداً مِن غيرِ دَلالةٍ تَدُلُّ علىٰ ذلكَ أو اضطرارٍ إلىٰ قَصدِه، و مَن فَعَلَ ذلكَ كانَ عندَهم سَفيهاً مذموماً. و بهذا المعنىٰ بانَت الحقيقةُ مِن غيرِها؛ لأنّ الحقيقةَ تُستَعمَلُ بلا دليلٍ، و المَجازَ لا بُدَّ معه مِن دليلٍ.

---

١. في «س، ش، ص»: «لحقيقة».
٢. الفصول، ج ٢، ص ٥١؛ المعتمَد، ج ١، ص ٣٤٣.
٣. في غير «ألف، س»: «و ».
٤. في غير «ش»: «اضربه».

و لَيسَ تأخيرُ بيانِ المُجمَلِ جارياً هذا المَجرىٰ، لأنّ المُخاطِبَ بالمُجمَلِ ما أرادَ به إلّا ما هو فيه حقيقةٌ، و لَم يَعدِلْ عمّا وُضِعَ له، ألا ترىٰ أنّ قولَه تَعالىٰ: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوٰالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ**﴾[١] إذا أرادَ به قَدراً مخصوصاً فلَم يُرِدْ إلّا ما اللفظُ بحقيقتِه موضوعٌ له؟ و كذلكَ إذا قالَ: «عندي شَيءٌ» فإنّما استَعمَلَ اللفظَ الموضوعَ في اللغةِ للإجمالِ فيما وَضَعوه له. و لَيسَ كذلكَ مُستَعمِلُ لفظِ العمومِ و هو يُريدُ الخصوصَ، لأنّه أرادَ باللفظِ ما لَم يوضَعْ له، و لَم يَدُلَّ عليه. ٣٧٨

دليلٌ آخَرُ: و ممّا يَدُلُّ علىٰ ذلكَ أنّ الخِطابَ وُضِعَ للإفادةِ، و مَن سَمِعَ لفظَ العمومِ مع تجويزِه أن يَكونَ خصوصاً و يُبيَّنَ له في المُستَقبَلِ لا يَستَفيدُ في هذه الحالِ به شَيئاً، و يَكونُ وجودُه كعدمِه[٢].

فإن قيلَ: يَعتَقِدُ[٣] عمومَه بشَرطِ أن لا يُخَصَّ.

قُلنا: ما الفَرقُ بَينَ قولِكَ و بَينَ قولِ مَن يَقولُ: يَجِبُ أن يعتقدَ خصوصه إلىٰ أن يُدَلَّ[٤] مُستَقبَلاً علىٰ ذلكَ؟ لأنّ اعتقادَه للعمومِ مشروطٌ، فكذلكَ[٥] اعتقادُه للخصوصِ. و لَيسَ بَعدَ هذا إلّا أن يُقالَ: يَعتَقِدُ أنّه علىٰ أحَدِ الأمرَينِ إمّا العمومِ أو الخصوصِ و يَنتَظِرُ وقتَ الحاجةِ؛ فإمّا أن يُترَكَ علىٰ حالِه فيَعتَقِدَ العمومَ، أو يُدَلَّ علَى الخصوصِ فيَعمَلَ عليه. و هذا هو نَصُّ قولِ أصحابِ الوقفِ في العمومِ قد صارَ إليه مَن يَذهَبُ إلىٰ أنّ لفظَ العمومِ مُستَغرِقٌ بظاهرِه علىٰ أقبَحِ

---

١. التوبة (٩): ١٠٣.
٢. المعتمَد، ج ١، ص ٣٤٣.
٣. في «ألف، ب، ج»: «نعتقد».
٤. في «ألف، ب، ج، س، ص»: «إلّا إن دلّ».
٥. في غير «ر، س، ص»: «و كذلك».

٣٧٩ الوجوهِ[١]؛ فإنّ أصحابَ الوقفِ في العمومِ يَقطَعونَ علىٰ أنّ القائلَ إذا قالَ: «اِضرِبِ الرجالَ» علىٰ أنّ المُرادَ ثلاثةٌ و إنّما يُشَكُّ فيما زادَ علىٰ هذا العَدَدِ، و مَن جَوَّزَ تأخيرَ بيانِ العمومِ يُجوِّزُ في وقتِ الحاجةِ أن يُبيِّنَ أنّ المُرادَ واحدٌ مِن الرجالِ.

دليلٌ آخَرُ: و ممّا يَدُلُّ علىٰ ذلكَ أنّ القولَ بجوازِ تأخيرِ بيانِ تخصيصِ العمومِ يَقتَضي أن يَكونَ المُخاطِبُ قد دَلَّ علَى الشيءِ بخِلافِ ما هو به؛ لأنّ لفظَ العمومِ مع تَجرُّدِه يَقتَضي الاستغراقَ، فإذا خاطَبَ به مُطلَقاً لا يَخلو مِن أن يَكونَ دَلَّ به علَى الخصوصِ، و ذلكَ يَقتَضي كَونَه دالاًّ بما لا دَلالَةَ فيه، أو يَكونَ قد دَلَّ به علَى العمومِ، فقَد دَلَّ علىٰ خِلافِ مُرادِهِ؛ لأنّ مُرادَه الخصوصُ فكَيفَ يَدُلُّ عليه بلَفظِ[٢] العمومِ؟[٣]

فإن قيلَ: إنّما يَستَقِرُّ كَونُه دالاًّ عندَ الحاجةِ إلَى الفعلِ.

قُلنا: حضورُ زمانِ الحاجةِ لَيسَ بمؤثِّرٍ في دَلالةِ اللفظِ، فإن دَلَّ اللفظُ علَى
٣٨٠ العمومِ فيها فإنّما يَدُلُّ لشَيءٍ يَرجِعُ إليه، و ذلكَ قائمٌ قَبلَ وقتِ الحاجةِ.

علىٰ أنّ وقتَ الحاجةِ إنّما يُعتَبَرُ في القولِ الذي يَتضمَّنُ تكليفاً، فأمّا ما لا يَتعلَّقُ

---

١. قال الباقلّانيّ في الردّ عليه: «و هذا أيضاً باطل؛ لأجل أنّه ليس الوقف في ذلك توقّفاً فيما وُضعت الصيغة له في أصل الوضع، و إنّما هو توقّف في أنّنا نترك ما وُضعت له فيكون عامّاً. و قد يجوز أن يرد تخصيص له فيكون خاصّاً، و إذا ورد وقت التنفيذ و لم يرد بيان يوجب تخصيصه عمّمناه بنفس اللفظ، و أهل الوقف إذا عدموا دليل كون اللفظ خاصّاً لم يكتفوا بذلك في العلم بأنّه عامّ، بل يرجعون في كونه عامّاً إلىٰ دليل سوى فقد الدليل علىٰ كونه خاصّاً. فافترق القولان، و لم يكن بإجازة تأخير البيان مؤدّياً إلى الوقف في صيغة العموم، فبطل ما قالوه». التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٤١١.

٢. في «ش»: «لفظ».

٣. حكاه الباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٤١٠.

بالتكليفِ مِن الأخبارِ و ضروبِ الكلامِ، يَجِبُ أن يُجوِّزَ تأخيرُ بيانِ ضروبِ المَجازِ فيه عن وقتِ الخِطابِ إلىٰ غيرِه مِن مُستَقبَلِ الأوقاتِ، و هذا يؤدّي إلىٰ سقوطِ الاستفادةِ مِن الكلامِ، و أنّ وجودَه في الفائدةِ كعدمِه.

[استدلالُ مَن دَفَعَ جوازَ تأخيرِ بيانِ المُجمَلِ والجوابُ عنه]

و قد استَدَلَّ مَن دَفَعَ جوازَ تأخيرِ بيانِ المُجمَلِ بأن قالَ: خِطابُ العربيِّ بالزَّنجيّةِ لا إشكالَ في قُبحِه، و مِثلُه الخِطابُ بالمُجملِ، و العِلّةُ الجامعةُ بَينَهما أنّه خِطابٌ لا يُفهَمُ منه المُرادُ[1].

قالوا: و لَيسَ لأحَدٍ أن يُفرِّقَ بَينَ الأمرَينِ بأنّ الخِطابَ بالزَّنجيّةِ لا يُفهَمُ منه شَيءٌ مِن الفوائدِ، و المُجمَلَ يُستَفادُ منه علىٰ كُلِّ حالٍ، لأنّه تَعالىٰ إذا قالَ: ﴿خُذْ مِنْ أمْوٰالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهٰا﴾، و ﴿أقيمُوا الصَّلاٰةَ﴾، فالمُخاطَبُ يَستَفيدُ أنّه مأمورٌ بأخذِ صدَقةٍ[2] مِن المالِ و إن جَهِلَ مَبلَغَها، و وَقَفَ ذلكَ علَى البيانِ، و هو ٣٨١
مُكلَّفٌ للعَزمِ علىٰ ذلكَ، و توطينِ النفسِ علىٰ فعلِه متىٰ بُيِّنَ له. و كذلكَ في الصلاةِ يَعلَمُ أنّه مُكلَّفٌ لفعلٍ هو عبادةٌ، إلّا أنّه لا يَعرِفُ كَيفيّةَ هذه العبادةِ، و هو مُنتَظِرٌ بيانَها. و الخِطابُ بالزَّنجيّةِ بخِلافِ هذا كُلِّه.

قالوا: و ذلكَ أنّه يُمكِنُ في الخِطابِ بالزَّنجيّةِ مِثلُ ما خَرَّجتموه في المُجمَلِ؛ لأنّ الحَكيمَ إذا خاطَبَ العربيَّ بالزَّنجيّةِ، فلا بُدَّ مِن أن يَقطَعَ المُخاطَبُ علىٰ أنّه قد قَصَدَ بخِطابِه و إن كانَ بالزَّنجيّةِ إلىٰ أمرِه أو نهيِه أو إخبارِه، و يَجِبُ عليه أن يَعزِمَ علىٰ فعلِ ما يَتبيَّنُ[3] أنّه أمَرَه به و الكَفِّ عمّا لَعلَّه يُبيِّنُ له أنّه نَهاه عنه و كَرِهَه منه،

---

١. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٤٠٧؛ المغني، ج ١٧، ص ٦٥؛ المعتمَد، ج ١، ص ٣٤٩.

٢. في «س، ش» و المطبوع: «الصدقة».

٣. في غير «ش»: «يبيّن».

٣٨٢ و يوطِّنَ نفسَه علىٰ ذلكَ، و تَتعلَّقُ مَصلَحتُه به، فلا فَرقَ بَينَ الأمرَين.

و إن فُرِّقَ بَينَهما بأنّ الفائدةَ في الخِطابِ بالزَّنجيّةِ أقَلُّ أو أشَدُّ إجمالاً، جازَ أن يُقالَ: لا اعتبارَ في حُسنِ الخِطابِ بكَثرةِ الفائدةِ، لأنّه يَحسُنُ مِن الخِطابِ ما خَرَجَ مِن كَونِه عبثاً، و قَليلُ الفائدةِ في هذا البابِ ككَثيرِها[1].

و الجوابُ أنّ مِن المعلومِ قُبحُ خِطابِ العربيِّ بالزَّنجيّةِ كَما قَرَّرتم، و مِن المعلومِ أيضاً الذي لا يَختَلِفُ العقلاءُ في حُسنِه استحسانُ العقلاءِ مِن المَلِكِ أن يأمُرَ بعضَ أُمَرائه بالخروجِ إلىٰ بعضِ البُلدانِ و أن يَعمَلَ في تدبيرِه علىٰ ما يَكتُبُ به إليه و يوصيهِ قَبلَ خروجِه به[2] ـ علىٰ ما تَقدَّمَ بيانُه ـ، و لا يَجري ذلكَ في القُبحِ مَجرىٰ خِطابِ العربيِّ بالزَّنجيّةِ. فإذا كُنّا قد عَلِمنا مِن حُسنِ المثالِ الذي ذَكرناه،

٣٨٣ مِثلَ الذي عَلِمناه من قُبحِ خِطابِ العربيِّ بالزَّنجيّةِ، و معلومٌ أنّ الذي أجَزناه مِن تأخيرِ بيانِ المُجمَلِ إنّما يُشبِهُ المثالَ الذي أورَدناه دونَ الخِطابِ بالزَّنجيّةِ، فيَجِبُ حُسنُ الخِطابِ بالمُجمَلِ كَما وَجَبَ حُسنُ نَظيره[3].

و بَقيَ أن نُعلِّلَ قُبحَ ما عَلِمنا قُبحَه مِن خِطابِ العربيِّ بالزَّنجيّةِ، و نُعلِّلَ حُسنَ ما عَلِمنا حُسنَه مِن أمرِ المَلِكِ لأميرِه فيُعلَمَ مِن عِلّةِ ذلكَ ما يُلحِقُ به ما يُشارِكُه في عِلّتِه.

و لَيسَ يَجوزُ أن يُعلَّلَ قُبحُ الخِطابِ بالزَّنجيّةِ بعِلّةٍ يُلحِقُ به الخِطابَ الذي ذَكرناه مِن أمرِ المَلِكِ لخَليفتِه، لأنّ ما عَلِمنا حُسنَه لا يَجوزُ أن يَكونَ فيه وجهُ قُبحٍ. و كذلكَ[4] لا يَجوزُ[5] أن يُعلَّلَ حُسنُ الأمثلةِ التي ذَكرناها بما يُلحِقُ

---

١. الإشكالات و أجوبتها كما في المغني، ج ١٧، ص ٦٦؛ المعتمَد، ج ١، ص ٣٤٩.

٢. في المطبوع: - «به».

٣. في غير «ر، ش، ص»: «نظائره».

٤. في «ش»: «و لذلك».

٥. في المطبوع: - «لا يجوز».

الخِطابَ بالزَّنجيّةِ بها[١]؛ لأنّ ما عَلِمنا قُبحَه لا يَجوزُ أن يَلحَقَ بعِلّةٍ مِن العِلَلِ بما هو حَسَنٌ في نفسِه.

و تفسيرُ هذه الجُملةِ أنّا متىٰ عَلَّلنا قُبحَ الخِطابِ بالزَّنجيّةِ بأنّا لا نَفهَمُ بها مُرادَ ٣٨٤
المُخاطِبِ، وَجَدنا ذلكَ فيما عَلِمنا حُسنَه ضرورةً مِن خِطابِ المَلِكِ لخَليفتِه؛لأنّ خَليفةَ المَلِكِ لا يَعرِفُ مِن خِطابِه المُجمَلِ الذي حَكَيناه مُرادَه الذي أحالَه في تفصيلِه علَى البيانِ.

و إن عَلَّلنا قُبحَه بأنّه ممّا لا فائدةَ فيه، فقَد بيّنّا أنّه يُمكِنُ أن يُدّعىٰ فيه فائدةٌ، فإنّه لا يَعدو أحَدَ أقسامِ الكلامِ المعهودةِ، و لا بُدَّ مِن أن يَكونَ المُخاطِبُ ـ إذا كانَ حَكيماً ـ مُريداً لبعضِها.

و إن عَلَّلنا حُسنَ الأمثلةِ التي عَلِمنا حُسنَها بأنّها تُفيدُ فائدةً ما، أو ممّا يَتعلّقُ مَصلَحةُ المُخاطَبِ بها، بأن يَعتَقِدَ و يَعزِمَ علَى الامتثالِ عندَ البيانِ، فهذا كُلُّه قائمٌ في الخِطابِ بالزَّنجيّةِ. فلابُدَّ مِن التعليلِ بما لا يَقتَضي قُبحَ ما عَلِمنا حُسنَه، و لا حُسنَ ما عَلِمنا قُبحَه.

و يُمكِنُ تعليلُ قُبحِ الخِطابِ بالزَّنجيّةِ بأنّه غيرُ مفهومٍ منه نَوعُ الخِطابِ، و لا أيُّ ضربٍ هو مِن ضروبِه، ألا تَرىٰ أنّه لا يَفصِلُ المُخاطَبُ بَينَ كَونِه أمراً أو نَهياً أو
خبراً أو استخباراً أو استفهاماً أو عَرْضاً أو تَمنّياً، و يُجوِّزُ أن يَكونَ شاتِماً له ٣٨٥
و قاذِفاً، كما يُجوِّزُ أن يَكونَ مادِحاً له و مُثنياً عليه؟[٢]

و هذه النكتةُ تُبطِلُ فَرقَهم بَينَ الأمرَينِ بأنّ الخِطابَ بالزَّنجيّةِ إذا وَقَعَ مِن حَكيمٍ فلابُدَّ مِن أن يَكونَ أمراً أو نَهياً فيَجِبُ علَى المُخاطَبِ أن يَعزِمَ علىٰ فِعلِ ما يُبيِّنُ

---

١. في «ش»: «لها».
٢. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٤٠٩؛ المعتمد، ج ١، ص ٣٥٠.

له، لأنّا قد بيّنّا أنّه قد يَجوزُ أن يَخلوَ الخِطابُ بالزَّنجيّةِ مِن كُلِّ تكليفٍ و إلزامٍ إلىٰ أن يَكونَ شَتماً و قَذفاً و ما جَرىٰ مَجراهما ممّا لا نَفعَ فيه، فلا يُمكِنُ أن يُقالَ: إنّا نَعزِمُ علىٰ فعلِ ما يُبيَّنُ لنا. و قد عَلِمنا أنّ المُجمَلَ يُفصَّلُ فيه بَينَ أنواعِ الخِطابِ و ضروبِه، و إنّما يَلتَبِسُ علَى المُخاطَبِ تفصيلُ ما تَعلَّقَ الأمرُ به ممّا هو واقفٌ علَى البيانِ. فهذه عِلّةٌ صَحيحةٌ في قُبحِ الخِطابِ بالزَّنجيّةِ لا نَجِدُها فيما عَلِمنا حُسنَه مِن المثالِ.

٣٨٦ و إن شئتَ أن تَقولَ: العِلّةُ في قُبحِ الخِطابِ بالزَّنجيّةِ أنّ المُخاطَبَ لا يَستَفيدُ منه فائدةً مُعيَّنةً مُفصَّلةً[١]، و لا بُدَّ في كُلِّ خِطابٍ مِن أن يُستَفادَ منه فائدةٌ مُفصَّلةٌ و إن جازَ أن يَقتَرِنَ بذلكَ فائدةٌ أُخرىٰ مُجمَلةٌ، و الخِطابُ المُجمَلُ يُستَفادُ منه فائدةٌ مُعيَّنةٌ مُفصَّلةٌ و إنِ استَفادَ أُخرىٰ مُجمَلةً، لأنّه تَعالىٰ إذا قالَ: ﴿**أقيمُوا الصَّلاٰةَ**﴾ و ﴿**خُذْ مِنْ أمْوٰالِهِمْ صَدَقَةً**﴾، فقَد استَفادَ المُخاطَبُ أنّه مأمورٌ، و قَطَعَ علىٰ ذلكَ، و أنّه مأمورٌ بعبادةٍ هي الصلاةُ أو الصدَقةُ[٢] و إن شَكَّ في صفتِها[٣].

فإن قيلَ: و أيُّ فائدةٍ في تقديمِ الخِطابِ بالمُجمَلِ و تأخيرِ بيانِه إلىٰ وقتِ الحاجةِ؟

قُلنا: لا بُدَّ مِن أن يَتعلَّقَ علَى الجُملةِ بذلكَ مَصلَحةٌ دينيّةٌ حتّىٰ يَحسُنَ تقديمُ الخِطابِ علىٰ وقتِ الحاجةِ. و ممّا يُمكِنُ أن يَكونَ وجهاً لحُسنِ ذلكَ أنّ المُكلَّفَ

---

١. في غير «ألف، ر، س، ص»: «منفصلة».

٢. في «ألف، ب، ج، س، ص»: «صلاة أو صدقة».

٣. و خالفه أبو الحسين البصريّ بأنّه «إن جاز أن يكون اسم الصلاة واقعاً على الدعاء و يريد اللّٰه سبحانه غيره و لا يبيّن لنا جاز أن يكون ظاهر قوله: ﴿**أقيمُوا**﴾ لأمر و لا يستعمله في الأمر و لا يبيّن لنا ذلك، و في ذلك مساو إياه [كذا، و الظاهر: مساواته] لخطاب الزنج؛ لأنّا لا نفهم به شيئاً أصلاً». المعتمَد، ج ١، ص ٣٤٤.

۳۸۷ يَعزِمُ و يوطِّنُ نفسَه علَى الفعلِ إلىٰ وقتِ الحاجةِ، و هذا العَزمُ و ما يَتبَعُه طاعةٌ، و هو أيضاً مُسهِّلٌ للفعلِ المأمورِ به[۱].

و ما لا يَزالُ يَصولُ به المُخالِفُ مِن قولِه: «إنّ العَزمَ و الاعتقادَ تابعانِ للفعلِ المعزومِ عليه، فلا يَكونانِ أصلاً مقصوداً» غيرُ صَحيحٍ؛ لأنّا لَم نَجعَلِ العَزمَ و الاعتقادَ أصلَينِ، بل تابعَينِ، لأنّه يَستَفيدُ بالمُجمَلِ علىٰ كُلِّ حالٍ وجوبَ الفعلِ عليه و إن جَهِلَ صِفاتِه، فيَجِبُ عليه الاعتقادُ و العَزمُ تابعَينِ لذلكَ، و لكِنَّهما علىٰ سَبيلِ الجُملةِ؛ لأنّه يَعتَقِدُ وجوبَ فعلٍ علَى الجُملةِ عليه يَنتَظِرُ بيانَه، و يَعزِمُ علىٰ أدائه علىٰ هذا الوجهِ.

و مِن قَويٍّ ما يُلزِمونَه أن يُقالَ لهُم: إذا جَوَّزتم أن يُخاطِبَ بالمُجمَلِ و يَكونَ بيانُه في الأُصولِ، و يُكلِّفَ المُخاطَبَ الرجوعَ إلَى الأُصولِ فيَعرِفَ المُرادَ، فما الذي يَجِبُ أن يَعتَقِدَ هذا المُخاطَبُ إلىٰ أن يَعرِفَ مِن الأُصولِ المُرادَ؟

۳۸۸ **فإن قالوا:** يَتوقَّفُ عن اعتقادِ التفصيلِ، و يَعتَقِدُ علَى الجُملةِ أنّه يَمتَثِلُ ما يُبيَّنُ له.

قُلنا: أيُّ فَرقٍ بَينَ هذا القولِ و بَينَ قولِ[۲] مَن جَوَّزَ تأخيرَ بيانِ المُجمَلِ؟

فإذا قالوا: الفَرقُ بَينَهما أنّه إذا خوطِبَ و في الأُصولِ البيانُ، فهو مُتمكِّنٌ مِن الرجوعِ إليها و مَعرفةِ المُرادِ بها[۳]، و أنتم تُجيزونَ خِطابَه بالمُجمَلِ مِن غيرِ تَمكُّنٍ مِن مَعرفةِ المُرادِ.

قُلنا: إذا كانَ البيانُ في الأُصولِ، فلا بُدَّ مِن زمانٍ حتّىٰ يَرجِعَ فيه إليها فيَعلَمَ

---

۱. الفصول، ج ۲، ص ۷۳.

۲. في غير «ألف، ر، ص»: - «قول».

۳. في «س، ش» و المطبوع: - «بها».

المُرادَ، و هو في هذا الزمانِ قَصيراً كانَ أو طَويلاً مُكلَّفٌ بالفعلِ[1] و مأمورٌ باعتقادِ وجوبِه و العَزمِ علىٰ أدائه علىٰ طَريقِ الجُملةِ مِن غيرِ تَمكُّنٍ مِن مَعرِفةِ المُرادِ، و إنّما يَصِحُّ أن يَعلَمَ[2] المُرادَ بَعدَ هذا الزمانِ، فقَد عادَ الأمرُ إلىٰ أنّه مُخاطَبٌ بما لا يَتمكَّنُ في الحالِ مِن مَعرِفةِ المُرادِ به، و هذا قولُ مَن جَوَّزَ تأخيرَ البيانِ، و لا فَرقَ في هذا الحُكمِ بَينَ طَويلِ الزمانِ و قَصيرِه.

فإن قالوا: هذا الزمانُ الذي أشَرتم إليه لا يُمكِنُ فيه مَعرِفةُ المُرادِ، فيَجري مَجرىٰ زمانِ مُهلةِ النظَرِ الذي لا يُمكِنُ وقوعُ المَعرِفةِ فيه. ٣٨٩

قُلنا: لَيسَ الأمرُ كذلكَ؛ لأنّ زمانَ مُهلةِ النظَرِ لا بُدَّ منه، و لا يُمكِنُ أن تَقَعَ المَعرِفةُ الكَسبيّةُ في أقصَرَ منه، و لَيسَ كذلكَ إذا كانَ البيانُ في الرجوعِ إلَى الأُصولِ، لأنّه تَعالىٰ قادرٌ علىٰ أن يَقرِنَ البيانَ إلَى الخِطابِ، فلا يُحتاجَ إلىٰ زمانٍ للرجوعِ إلىٰ تأمُّلِ الأُصولِ.

ثُمّ يُقالُ له: إذا كانَ تَمكُّنُه مِن الرجوعِ إلَى الأُصولِ في مَعرِفةِ البيانِ و إن طالَ الزمانُ كافياً في حُسنِ الخِطابِ، فألّا جازَ أن يُخاطِبَ بالزَّنجيّةِ، و يُكلِّفَه الرجوعَ في التفسيرِ إلىٰ مَن يَعرِفُ لُغةَ الزَّنجِ أو أن يَتعلَّمَ لُغةَ الزَّنجِ و مُواضَعتَهم؟ فلَيسَ ذلكَ بأبعَدَ مِن تكليفِه الرجوعَ إلَى الأُصولِ التي رُبَّما طالَ الزمانُ في مَعرِفةِ المُرادِ منها.

فإن قالوا: هذا تطويلٌ في البيانِ.

قُلنا: و تكليفُه الرجوعَ إلىٰ تَصفُّحِ الأُصولِ و مَعرِفةِ المُرادِ منها تطويلٌ في البيانِ، فإذا جازَ ذلكَ لمَصلَحةٍ جازَ هذا.

---

١. في غير «ف» و المطبوع: «للفعل».

٢. في المطبوع: «يعرف».

٣٩٠ **فإن قالوا**: الخِطابُ بالزَّنجيّةِ، و إن أمكَنَ مَعرِفةُ المُرادِ به مِن جهةِ مُتَرجِمٍ أو بتَعلُّمِ[١] مُواضَعةِ الزَّنجِ، قَبيحٌ؛ لأنّ المُخاطَبَ لا يَستَفيدُ به شَيئاً مِن الفَوائدِ.

قُلنا: هذا صَحيحٌ، و به فَرَّقنا بَينَ الخِطابِ بالمُجمَلِ و بالزَّنجيّةِ.

و إنّما لَم نَذكُرْ ما حُكيَ في الكُتُبِ مِن طُرُقٍ مُختَلِفةٍ لِمَن أجازَ تأخيرَ البيانِ مِن تعويلٍ علىٰ أخبارِ آحادٍ، و ذِكرِ أوقاتِ الصلاةِ، و أشياءَ مُختَلِفةٍ مذكورةٍ؛ لأنّـه لا شَيءَ مِن ذلكَ كُلِّه يَدُلُّ علىٰ مَوضِعِ الخِلافِ[٢]. و قد تُكُلِّمَ عليه بما يُبطِلُه، فلا معنىٰ للتطويلِ بذِكرِه.

---

١. في «ألف، ب، ش»: «بتعليم».

٢. راجع: الفصول، ج ٢، ص ٥٣؛ التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٤٠١؛ المجزي، ج ١، ص ٣٤١؛ المعتمَد، ج ١، ص ٣٥٠؛ العُدّة للشيخ، ج ٢، ص ٤٦٢.

فَصلٌ

في جوازِ سَماعِ[1] المُخاطَبِ العامَّ و إن لَم يَسمَعِ الخاصَّ[2]

إختَلَفَ الناسُ في هذه المسألةِ[3]:

فقالَ قومٌ مِن الفقهاءِ: إنّ تخصيصَ العامِّ إذا لَم يَكُن بالأدلّةِ[4] العقليّةِ[5]، فلا يَجوزُ ٣٩١
أن يَسمَعَ العامَّ إلّا مع الخاصِّ، بَل يَصرِفُه[6] اللّٰهُ تَعالىٰ عن سَماعِ ذلكَ إلىٰ حينِ سَماعِ الخاصِّ، و هو قولُ أبي عليٍّ الجُبّائيِّ و قولُ أبي هاشِمٍ الأوّلُ[7].

و قالَ آخَرونَ: يَجوزُ أن يَسمَعَ العامَّ و إن لَم يَسمَعِ الخاصَّ، و يَكونُ

---

١. في «ألف»: «إسماع».

٢. العنوان في المعتمَد (ج ١، ص ٣٦٠): «باب جواز إسماع المكلَّف العامَّ دون الخاصّ».

٣. و نَسب الآمديّ الاختلاف في هذه المسألة إلى «الذين اتّفقوا على امتناع تأخير البيان إلىٰ وقت الحاجة»، و مثله الزركشيّ. راجع: الإحكام، ج ٣، ص ٣٣؛ البحر المحيط، ج ٣، ص ٨٦.

٤. في «ألف، ب، ج، س، ص»: «في الأدلّة».

٥. قال الباقلّانيّ: «و اتّفق الكلّ علىٰ أنّه إذا كان العموم مخصوصاً بدليل العقل جاز أن يسمعه من لم يتقدّم له نظر في الدليل على تخصيصه، و أنّ دليل العقل المخصِّص له متقدّم عليه، لأنّ العقل و قضيّته متقدّم علىٰ ورود السمع». التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٠١.

٦. في غير «ألف»: «يصرف».

٧. و حكاه الباقلّانيّ عن قوم من المتكلّمين و المتأخّرين من أهل العراق، و حُكي عن أبي الهُذيل أيضاً. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٠١؛ المعتمَد، ج ١، ص ٣٦٠.

مُكلَّفاً لطلبِ الخاصِّ و تأمُّلِه في الأُصولِ؛ فإن وَجَدَه عَمِلَ به، و إلّا عَمِلَ علىٰ[1] ظاهرِ العامِّ[2]، و هو قولُ النظّامِ[3] و قولُ أبي هاشِمِ الأخيرُ[4].

و الذي يَدُلُّ علىٰ صحّةِ المَذهبِ الثاني أنّه لا خِلافَ في حُسنِ خِطابِه بالعامِّ و في أدلّةِ العقولِ تخصيصُه، سَواءٌ استَدَلَّ المُكلَّفُ بالعقلِ علىٰ ذلكَ أو لَم يَستَدِلَّ، لأنّ التمكُّنَ مِن مَعرِفةِ المُرادِ في الحالَينِ حاصلٌ[5]،

---

١. في غير «ر، س، ص، ف»: «في».

٢. في «ر»: «العموم».

٣. هو إبراهيم بن سيّار بن هانئ البصريّ، أبو إسحاق، كان متكلّماً من أئمّة المعتزلة و شاعراً و أديباً، من أنبه تلامذة أبي الهُذيل و هو شيخ الجاحظ. تربّىٰ في البصرة ثمّ رحل إلىٰ بغداد. قيل: سُمّي نظّاماً للكلام المنثور و الشعر الموزون، و قيل: بل لأنّه كان ينظم الخرز في سوق البصرة. انفرد بآراء خاصّة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سُمّيت النظّاميّة نسبة إليه. نُسبت إليه آراء شاذّة و أشياء منكرة، و قد أُلّفت كتب خاصّة للردّ على النظّام و فيها تكفير له و تضليل. قال الشريف المرتضىٰ: «كان مقدّماً في العلم بالكلام حسن الخاطر شديد التدقيق و الغوص على المعاني، و إنّما أدّاه إلى المذاهب الباطلة التي تفرّد بها و استُشنعت منه تدقيقه و تغلغله». توفّي ما بين سنة ٢٢٠ هـ و ٢٣٠ هـ. تأويل مختلف الحديث، ص ٦٦؛ الفهرست لابن النديم، ص ٢٠٥؛ فضل الاعتزال، ص ٢٦٤؛ الفَرق بين الفِرق، ص ١٢٧؛ أمالي المرتضىٰ، ج ١، ص ١٣٢؛ تاريخ بغداد، ج ٦، ص ٩٤؛ سيرَ أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٥٤١؛ الوافي بالوفيات، ج ٦، ص ١٢؛ طبقات المعتزلة، ص ٤٩؛ لسان الميزان، ج ١، ص ٦٧؛ الأعلام، ج ١، ص ٤٣؛ تاريخ التراث العربي، ج ١، الجزء ٤، ص ٦٨.

٤. حكاه الباقلّانيّ عن الجمهور، و نُسب إلى الشافعيّ، و اختاره الباقلّانيّ و أبو الحسين البصريّ و الشيخ الطوسيّ.

انظر: التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٠١ ـ ٣٠٢؛ المعتمَد، ج ١، ص ٣٦؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ٢، ص ٤٦٥.

٥. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٠٢.

قال أبو الحسين: «إن قيل: و لم زعمتم أنّه يمكنه اعتقاد التخصيص إذا لم يسمع المخصِّص؟

↔

فكذلكَ[١] الحُكمُ إذا خاطَبَه بالعامِّ و فـي[٢] الأُصـولِ[٣] التـخصيصُ، سَـواءٌ أسـمَعَه المُخصِّصَ أم لا؛ لأنَّ التمكُّنَ مِن العِلمِ بالمُرادِ حاصلٌ في الحالَين[٤]. و إذا لَم يَقتَضِ ما اتَّفَقنا عليه إباحةَ الجَهلِ، و لا كانَ مِثلَ خِطابِ[٥] العربيِّ بالزَّنجيّةِ[٦]، فكذلكَ مـا قُلناه.

↔ قيل: لأنّ اللّه سبحانه يُخطر بباله جواز كون المخصّص في الشرع فيُشعره بذلك فيجوّزه، فإذا جوّزه وجب عليه طلبه كما يلزمه المعرفة عند ما يُخاف بالخاطر، و إذا طلب المخصّص ظفر به، فإذا نظر فيه اعتقد التخصيص؛ و بمثل هذه الطريقة يُعلم التخصيص إذا كان المخصِّص دليلاً عقليّاً». المعتمَد، ج ١، ص ٣٦٠.

١. في «ب»: «و كذلك».
٢. في «س»: + «أدلّة النصّ و في».
٣. في حاشية «ألف»: «أدلّة النصّ».
٤. في غير «ألف، ر، س، ص»: - «في الحالين».
٥. في «ألف، ب، ج، ر، س، ص»: «مثلاً لخطاب».
٦. حكاهما الباقلّانيّ و أبو الحسين البصريّ، و حكى الشيخ الطوسيّ الدليلين من كلام أبي عليّ. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٠٤؛ المعتمَد، ج ١، ص ٣٦٠ ـ ٣٦١؛ العُدّة، ج ٢، ص ٤٦٦.

فَصلٌ

في أنّ تعليقَ الحُكمِ بصِفةٍ لا يَدُلُّ علَى انتفائه بانتفائها

اِختَلَفَ الناسُ في ذلكَ:

فقالَ قومٌ: إنّ انتفاءَ الصفةِ التي عُلِّقَ الحُكمُ عليها[1] لا يَدُلُّ علَى انتفاءِ الحُكمِ عمّا لَيسَ له تلكَ الصفةُ، و إنّما يُفيدُ تعليقُه بها إثباتَ الحُكمِ فيما وُجِدَت فيه مِن غيرِ إفادةِ الحُكمِ في غيرِه نَفياً و لا إثباتاً. و إلىٰ هذا المَذهبِ ذَهَبَ أبو عليٍّ الجُبّائيُّ و ابنُه أبو هاشِمٍ و المُتكلِّمونَ كُلُّهم إلّا مَن لَعلَّه شَذَّ منهم، و هو الصحيحُ المُستَمِرُّ[2] علَى الأُصولِ. و قد صَرَّحَ بهذا المَذهبِ أبو العبّاسِ بنُ سُرَيجٍ[3]،

---

١. في «ر، ص، ف»: «بها».

٢. في «س»: «المشتهر».

٣. هو أبو العبّاس أحمد بن عمر بن سُريج البغداديّ، إمام أصحاب الشافعيّ و متكلّمهم، و كان يلقَّب بالباز الأشهب. ولي القضاء بشيراز، و قام بنصرة المذهب الشافعيّ فنشره في أكثر الآفاق. و كان حاضر الجواب، له مناظرات و مساجلات مع داود الظاهريّ و ابنه محمّد. يُقال: إنّ فهرس كتبه يشتمل علىٰ أربعمائة مصنَّف. تُوفّي في بغداد سنة ٣٠٦ هـ و قيل سنة ٣٠٥ هـ. الفهرست لابن النديم، ص ٢٦٣؛ تاريخ بغداد، ج ٢، ص ٣٢٧؛ ج ٥، ص ٤٣؛ طبقات الفقهاء للشيرازيّ، ص ١٠٨؛ وفيات الأعيان، ج ١، ص ٦٦؛ تاريخ الإسلام، ج ٧، ص ٩٩؛ سيرَ أعلام النبلاء، ج ١١، ص ١٢٣؛ طبقات الشافعيّة الكبرىٰ للسُّبكيّ، ج ٣، ص ٢١؛ طبقات الشافعيّين لابن كثير، ج ١، ص ١٩٣؛ الأعلام، ج ١، ص ١٨٥.

و تَبِعَه علىٰ ذلك جماعةٌ مِن شيوخِ أصحابِ الشافعيِّ كأبي بَكرٍ الفارِسيِّ[١] و القَفّالِ و غيرِهما[٢].

و ذَكرَ أبو العبّاسِ بنُ سُرَيجٍ أنّ الحُكمَ إذا عُلِّقَ بصِفةٍ فإنّما يَدُلُّ علىٰ ما تَناوَلَه[٣]

⇔ و في المطبوع و جميع النسخ هنا و فيما سيأتي: «ابن شريح»، كما في المستصفىٰ، ص ٢٦٥ و غيره. و الظاهر أنّ الصحيح ما أثبتناه و فقاً لما في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٣٢؛ الإحكام لابن حزم، ج ٧، ص ٨٧٧؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٤٥٤؛ و حاشية «ص».

١. أحمد بن الحسين بن سهل أبو بكر الفارسيّ، صاحب عيون المسائل، قال السبكيّ ما ملخّصه: «و هو ممّن استُبهم عليّ أمره؛ ففي طبقات أبي عاصم العباديّ ذكره في الطبقة الثانية مع ابن خُزيمة و أنظاره قبل أبي عبد اللّه البوشنجيّ و محمّد بن نصر و غيرهما، و قضيّة هذا أن يكون أخذ عمّن لقي الشافعيّ، و يوافق هذا قول من قال: إنّ أبا بكر الفارسيّ تُوفّي سنة خمس و ثلاثمائة قبل ابن سُريج، و هو ما ذكرته في الطبقات الوسطىٰ: لكنّي علىٰ قطع بأنّ صاحب عيون المسائل تُوفّي بعد ابن سُريج، و فيما ذكرته ما يدلّ علىٰ أنّه كان موجوداً سنة تسع و ثلاثين و ثلاثمائة، و يوافق هذا منام لابن سُريج شهير ممّن حكاه عنه أبو بكر الفارسيّ، مع قرائن محقّقة بأنّه من تلامذة ابن سُريج، و عند هذا قد يقف الذهن أو يقضي بأنّهما فارسيّان. و لا شكّ أنّ لنا فارسيّين، أمّا فارسيّان كلّ منهما أبو بكر فبعيد، و بتقديره فكلّ منهما أبو بكر أحمد بن الحسين بن سهل أبعد، و بتقديره فما صاحب العيون بمتقدّم على ابن سُريج و لا بتلميذ للمُزَنّي و لا بمدرك زمانه قطعاً». طبقات الشافعيّة الكبرىٰ، ج ٢، ص ١٨٤؛ وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢١١؛ تاريخ الإسلام، ج ٧، ص ٩٠٠؛ طبقات الشافعيّين لابن كثير، ج ١، ص ٢٤٣؛ طبقات الشافعيّة لابن قاضي شهبة، ج ١، ص ١٢٣.

٢. كما نُسب إلىٰ أبي حنيفة و أبي يوسف و الشيبانيّ و أبي الحسن الكرخيّ و ابن داود و أبي عبد اللّه البصريّ و ابن فارس و ابن جنّيّ و الحنفيّة و معظم المتكلّمين و جمهور الظاهريّين و المعتزلة و الأشعريّة، و اختاره الجصّاص و الباقلّانيّ و أبو زيد الدَّبوسيّ و ابن حزم. الفصول، ج ١، ص ٢٩١؛ الصاحبيّ، ص ١٤٧؛ التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٣٢؛ تقويم الأدلّة، ص ١٤٠؛ المعتمَد، ج ١، ص ١٦١؛ الإحكام لابن حزم، ج ٧، ص ٨٨٧؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٤، ص ٤٥٤؛ العُدّة للشيخ الطوسيّ، ج ٢، ص ٤٦٨؛ المحصول، ج ٢، ص ١٣٦. و لتفصيل الأقوال راجع: البحر المحيط، ج ٣، ص ١١٤.

٣. في «ر، س، ش، ص»: «يتناوله».

لفظُه إذا تَجرَّدَ، و قد يَحصُلُ فيه[١] قرائنُ يَدُلُّ[٢] معها علىٰ أنّ ما عَداه بخِلافِه، نحوُ
قولِه تَعالىٰ: ﴿إنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[٣] و قولِه جَلَّ اسمُه: ﴿وَ إنْ كُنَّ ٣٩٣
أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾[٤] و قولِه تَعالىٰ: ﴿وَ أَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾[٥] و قولِه تَعالىٰ: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعيداً﴾[٦] و قولِه عليه السلام: «في سائمةِ الغَنَمِ الزكاةُ»[٧]. قالَ: و قد يَقتَضي ذلكَ أنّ حُكمَ ما عَداه مِثلُ حُكمِه، نَحوُ قولِه تَعالىٰ: ﴿وَ مَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً﴾[٨] و قولِه تَعالىٰ: ﴿فَلاٰ تَقُلْ لَهُما أُفٍّ﴾[٩] و قولِه تَعالىٰ: ﴿فَلاٰ تَظْلِمُوا فيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾[١٠]. و هذا تصريحٌ منه بالمَذهبِ الصحيحِ، و أنّ القولَ إذا تَجرَّدَ لَم يَقتَضِ نَفياً و لا إثباتاً فيما عَدا المذكورَ، و أنّ بالقَرائنِ تارةً يُعلَمُ النفيُ و أُخرَىٰ الإثباتُ. و قد أضافَ ابنُ سُرَيجٍ قولَه هذا إلَى الشافعيِّ، و تأوَّلَ كلامَه

---

١. في «ش»: «معه».
٢. في «ألف، ب، ج»: «تدلّ».
٣. الحجرات (٤٩): ٦.
٤. الطلاق (٦٥): ٦.
٥. الطلاق (٦٥): ٢.
٦. النساء (٤): ٤٣.
٧. لم يرد خبر بهذا اللفظ، و أخرجه أحمد (المسند، ج ١، ص ١٢) و البخاريّ في حديث أنس (الصحيح، ج ٢، ص ١٢٤) بلفظ «و في صدقة الغنم في سائمتها أربعين إلىٰ عشرين و مائة شاة»، و في رواية أبي داود (السنن، ج ١، ص ٣٥٠): «في سائمة الغنم إذا كانت أربعين ففيها شاة».
قال ابن الصلاح: «أحسب أنّ قول الفقهاء و الأُصوليّين: في سائمة الغنم الزكاة، اختصار منهم». انظر: التلخيص الحبير، ج ٥، ص ٤٩٤.
٨. المائدة (٥): ٩٥.
٩. الإسراء (١٧): ٢٣.
١٠. التوبة (٩): ٣٦.

المُقتضيَ لخِلافِ[١] ذلكَ و بَناه عليه[٢].

٣٩٤ و ذَهَبَ أكثَرُ أصحابِ الشافعيِّ و جُمهورُهم إلىٰ أنّ تعليقَ الحُكمِ بصِفةٍ دالٌّ بمُجرَّدِه علىٰ نفيِ الحُكمِ عمّا لَيسَ له تلكَ الصفةُ. و فيهم مَن ذَهَبَ إلىٰ أنّ الِاسمَ في هذا البابِ كالصفةِ. و فيهم مَن فَرَّقَ بَينَ الاسمِ و الصفةِ[٣].

[الأدلّةُ علىٰ بُطلانِ دليلِ الخِطابِ]

و الذي يَدُلُّ علىٰ صحّةِ ما اختَرناه أنّه قد ثَبَتَ أنّ تعليقَ الحُكمِ بالِاسمِ اللقَبِ لا يَدُلُّ علىٰ أنّ ما عَداه بخِلافِه، و ثَبَتَ أنّ الصفةَ كالِاسمِ في الإبانةِ و التمييزِ، و إذا ثَبَتَ هذانِ الأمرانِ صَحَّ مَذهبُنا[٤].

و الذي يَدُلُّ علَى الأوّلِ أنّ تعليقَ الحُكمِ بالِاسمِ لَو دَلَّ علىٰ أنّ ما عَداه بخِلافِه،

---

١. في غير «س، ص»: «بخلاف».

٢. قال الزركشيّ: «قال الأستاذ أبو إسحاق: أباح القفّال بمخالفة الشافعيّ في مفهوم الصفة، و أمّا ابن سُريج فتلطّف و قال: إنّما قال الشافعيّ بالمفهوم بدليل يزيد علىٰ نفس اللفظ لا من نفس اللفظ». البحر المحيط، ج ٣، ص ١٠٤.

٣. القول بالمفهوم اختيار الشافعيّ، و نُسب إلىٰ مالك و أحمد و داود و الكرخيّ و الأشعريّ و الشافعيّة و أكثر المالكيّة و بعض أهل الظاهر، و اختاره الشيخ المفيد و ابن شهاب العُكبريّ و أبو يعلىٰ. و القول باشتراك الاسم و الصفة نُقل عن بعض أصحاب الشافعيّ مثل ابن فورَك، و اختاره الحسن بن شهاب العُكبريّ و أبو يعلىٰ. و نُسب إلىٰ معظم الشافعيّة القول بالتفريق بينهما. الأُمّ، ج ٢، ص ٢٥؛ التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٣٢؛ التذكرة، ص ٣٩؛ رسالة في أُصول الفقه، ص ٨٧؛ المعتمَد، ج ١، ص ١٦١؛ العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٢، ص ٤٤٩، قواطع الأدلّة، ج ١، ص ٢٣٨؛ المحصول، ج ٢، ص ١٣٧. و لتفصيل الأقوال راجع: البحر المحيط، ج ٣، ص ١٠٧ و ١١٣.

٤. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٣٦. و حكاه أبو الحسين عن أبي عبد اللّٰه و القاضي عبد الجبّار و استشكل عليه. راجع: المعتمَد، ج ١، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

لَوَجَبَ أن يَكونَ قولُ القائلِ: «زَيدٌ قائمٌ» و «عَمرٌو طَويلٌ» و «السُّكَّرُ حُلوٌ» مَجازاً معدولاً به عن الحقيقةِ؛ لأنّه[1] قد يُشارِكُ زيداً و عَمراً في القيامِ و الطولِ غيرُهما، و يُشارِكُ السُّكَّرَ في الحَلاوةِ غيرُه. و يَجِبُ أيضاً أن لا يُمكِنَ أن نَتكلَّمَ بهذه الألفاظِ علىٰ سَبيلِ الحقيقةِ، و معلومٌ ضرورةً خِلافُ ذلكَ مِن مَذهبِ أهلِ اللغةِ و أنّ هذه الألفاظَ حقيقةٌ و ممّا لا يَجِبُ كَونُها مَجازاً. و يَلزَمُ علىٰ هذا المَذهبِ أن ٣٩٥
يَكونَ أكثَرُ الكلامِ مَجازاً؛ لأنّ الإنسانَ إذا أضافَ إلىٰ نفسِه فعلاً ـ مِن قيامٍ، و أكلٍ، و ضَربٍ، و ما جَرىٰ مَجرىٰ ذلكَ ـ لَيسَ يُضيفُ إليها إلّا ما له فيه مُشارِكٌ، و الإضافةُ إليه يَقتَضي ظاهرُها علىٰ مَذهبِ مَن قالَ بدَليلِ الخطابِ نفيَ ذلكَ الأمرِ عمّن عَداه، فلا تَكونُ هذه الأوصافُ في مَوضِعٍ مِن المَواضعِ إلّا مَجازاً، و هذا يَقتَضي أنّ الكلامَ كُلَّه مَجازٌ.

و يَدُلُّ أيضاً علىٰ ذلكَ أنّ مِن المعلومِ أنّه لا يَحسُنُ أن يُخبِرَ مُخبِرٌ بأنّ زَيداً طَويلٌ إلّا و هو عالِمٌ بطولِه، فلَو كانَ قولُه: «زَيدٌ طَويلٌ» كَما يَقتَضي الإخبارَ عن طولِ زَيدٍ يَقتَضي نفيَ الطولِ عن كُلِّ مَن عَداه، لَوَجَبَ أن لا يَحسُنَ منه أن يُخبِرَ بأنّ زَيداً طويلٌ إلّا بَعدَ أن يَكونَ عالِماً بأنّ غيرَه لا يُشارِكُه في الطولِ، و يَجِبُ أن يَكونَ عِلمُه بحالِ غيرِ المذكورِ شَرطاً في حُسنِ الخبرِ كَما كانَ عِلمُه بحالِ المذكورِ شَرطاً في حُسنِ الخبرِ، و معلومٌ خِلافُ ذلكَ.

٣٩٦ و أيضاً فإنّ ألفاظَ النفيِ مُفارِقةٌ لألفاظِ الإثباتِ في لُغةِ العربِ، و لا يَجوزُ أن يُفهَمَ مِن ألفاظِ الإثباتِ النفيُ كَما لا[2] يُفهَمُ مِن لفظِ النفيِ الإثباتُ. و قولُنا:

---

١. في «ب، ج»: «بأنّه»، و في المطبوع: «فإنّه».
٢. في «ألف، س»: + «يجوز أن».

«زَيدٌ طَويلٌ» لفظُه لفظُ إثباتٍ، فكَيفَ يُعقَلُ منه نفيُ الحُكمِ عن غيرِ المذكورِ و لَيسَ هاهُنا لفظُ نفيٍ ؟

و يُمكِنُ أن يُستَدَلَّ بهذه الطريقةِ خاصّةً علىٰ أنّ تعليقَ الحُكمِ بصِفةٍ لا يَدُلُّ علىٰ نفيِه عمّا لَيسَت له، مِن غيرِ حَملِ الصفةِ علَى الاسمِ.

و رُبَّما قَويَ ـ أيضاً ـ ما ذكرناه بأنّ أحَداً مِن العلماءِ لَم يَقُلْ في ذِكرِ الأجناسِ الستّةِ في خبرِ الربا[1] أنّ تعليقَ الحُكمِ بها يَدُلُّ علىٰ نفيِ الرِّبا عن غيرِها؛ لأنّ العلماءَ بَينَ رجُلَينِ: أحَدُهما يقولُ ببقاءِ غيرِ هذه الأجناسِ علَى الإباحةِ، و الآخَرُ يَقيسُ عليها غيرَها[2].

فإن تَعلَّقَ مَن سَوّىٰ بَينَ الِاسمِ و الصفةِ بأنّ جماعةً مِن أهلِ العِلمِ استَدَلّوا علىٰ أنّ غيرَ الماءِ لا يُطهِّرُ كالماءِ بقَولِه تَعالىٰ: ﴿وَ أَنْزَلْنٰا مِنَ السَّمٰاءِ مٰاءً طَهُوراً﴾[3]، فنَفَوا

---

١. يريد به الواردة في حديث أبي سعيد الخدريّ: «الذهب بالذهب، و الفضّة بالفضّة، و البرّ بالبُرّ، و الشعير بالشعير، و التمر بالتمر، و الملح بالملح، سواء بسواء، من زاد أو ازداد فقد أربىٰ» الحديث. رواه أحمد (المسند، ج ٣، ص ٤٩)، و أخرجه عبد الرزّاق عن عُبادة بن الصامت في باب «الطعام مثلاً بمثل» بلفظ قريب (المصنَّف، ج ٨، ص ٣٤)، و ابن ماجة أيضاً عن عمر بن الخطّاب (السنن، ج ٢، ص ٢٥٨) و عُبادة بن الصامت (السنن، ج ٢، ص ٢٥٩)، و أخرجه البخاريّ عن عمر بن الخطّاب في باب «ما يُذكر في بيع الطعام و الحُكرة» بألفاظ متقاربة (الصحيح، ج ٣، ص ٢٣)، و كذلك أخرجه مسلم عن عُبادة بن الصامت بلفظ قريب في باب «الصرف» (الصحيح، ج ٥، ص ٤٣). و أخرجه ابن ماجة (السنن، ج ٢، ص ٧٥٧) و أبو داود (السنن، ج ٢، ص ١١٣) و الترمِذيّ (السنن، ج ٢، ص ٣٥٤) و النَّسائيّ (السنن، ج ٧، ص ٢٥٤) باختلاف يسير في التعبير.

و انظر: نصب الراية، ج ٤، ص ٥٠٥؛ التلخيص الحبير، ج ٣، ص ١٧.

٢. الفصول، ج ١، ص ٣٠١.

٣. الفرقان (٢٥): ٤٨.

الحُكمَ عن غيرِ الماءِ، و هو مُعلَّقٌ بالِاسمِ لا بالصفةِ[١]. فالجوابُ أنّ مَن فَعَلَ[٢] ذلكَ ٣٩٧
فقَد أخطأَ في اللغةِ، و قد حَكَينا أنّ في الناسِ مَن يُسوّي مُخطئاً بَينَ الِاسمِ و الصفةِ في تَعلُّقِ الحُكمِ بكُلٍّ واحدٍ منهما[٣].

و يُمكِنُ أن يَكونَ مَن استَدَلَّ بهذه الآيةِ إنّما عَوَّلَ علىٰ أنّ الِاسمَ فيها يَجري مَجرَى الصفةِ[٤]؛ لأنّ مُطلَقَ اسمِ الماءِ يُخالِفُ مُضافَه، فأجراه مَجرىٰ كَونِ الإبِلِ سائمةً و عاملةً.

و أمّا الدلالةُ علىٰ أنّ الصفةَ كالِاسمِ في الحُكمِ الذي ذَكرناه، فهي أنّ الغرضَ مِن[٥] وضعِ الأسماءِ في أصلِ اللغةِ هو التمييزُ و التعريفُ، و لِيُمكِنَهم أن يُخبِروا عمّن[٦] غابَ عنهم بالعبارةِ كما أخبَروا عن الحاضرِ بالإشارةِ، فوَضَعوا الأسماءَ لهذا الغرضِ، و لمّا وَقَعَ الاشتراكُ بالِاتّفاقِ في الأسماءِ بَطَلَ الغرضُ الذي هو التمييزُ
و التعريفُ، فاحتاجوا إلىٰ إدخالِ الصفاتِ و إلحاقِها بالأسماءِ لِيَكونَ الاسمُ ٣٩٨
مع الصفةِ بمَنزِلةِ الِاسمِ لَو لَم يَقَعْ فيه اشتراكٌ. و لَولا الاشتراكَ الواقعُ في الأسماءِ لَما احتيجَ إلَى الصفةِ؛ ألا تَرىٰ أنّه لَو لَم يَكُن في العالَمِ مَن اسمُه «زَيدٌ» إلّا شَخصٌ واحدٌ لَكَفىٰ في الإخبارِ عنه أن يُقالَ: «قامَ زَيدٌ» و لَم يُحتَجْ إلىٰ إدخالِ الصفةِ؟ فبانَ بهذه الجُملةِ أنّ الصفةَ كالِاسمِ في الغرضِ، و أنّ الصفاتِ لبعضٍ[٧]

---

١. انظر: البحر المحيط، ج ٣، ص ١٠٩ ـ ١١٠.
٢. في المطبوع: «فل».
٣. انظر: التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٣٧.
٤. في «ص»: + «في تعلّق الحكم».
٥. في «ألف، ب، ج، ر، س، ص»: «في».
٦. في «ألف»: «عمّا».
٧. في «ألف، ب، ر، س، ص»: «كبعض».

الأسماءِ، فإذا[١] ثَبَتَ ما ذَكرناه في الاِسم، يَثبُتُ[٢] فيما يَجري مَجراه و يَقومُ مَقامَه.

و ممّا يُبيِّنُ أنّ الاِسمَ كالصفةِ أنّ المُخبِرَ قد يَحتاجُ إلىٰ أن يُخبِرَ عن شَخصٍ بعَينِه فيَذكُرُه بلَقَبِه، و قد يَجوزُ أن يَحتاجَ إلىٰ أن يُخبِرَ عنه في حالٍ دونَ أُخرىٰ فيَذكُرُه بصفتِه، فصارَت الصفةُ مُميِّزةً للأحوالِ كَما أنّ الأسماءَ مُميِّزةٌ للأعيانِ، فحَلّا مَحلّاً واحداً في الحُكمِ الذي ذَكرناه.

٣٩٩ و ممّا يَدُلُّ ابتداءً علىٰ بُطلانِ دليلِ الخِطابِ أنّ اللفظَ إنّما يَدُلُّ علىٰ ما يَتناوَلُه أو علىٰ ما يَكونُ بأن يَتناوَلَه أولىٰ، فأمّا أن يَدُلَّ علىٰ ما لَم يَتناوَلْه و لا هو بالتناوُلِ أَولىٰ فمُحالٌ، و إذا كانَ الحُكمُ المُعلَّقُ بصفةٍ لَم يَتناوَلْ غيرَ المذكورِ، و لا[٣] هو بأن يَتناوَلَه أَولىٰ، لَم يَدُلَّ إلّا علىٰ ما اقتَضاه لفظُه[٤].

و شَرحُ هذه الجُملةِ أنّ قولَه عليه السلام: «في سائمةِ الغَنَم الزكاةُ» معلومٌ حِسّاً و إدراكاً أنّه لَم يَتناوَلِ المعلوفةَ، و لا يُمكِنُ الخِلافُ فيما يَدخُلُ تَحتَ الحِسِّ[٥]، و لا هو بتَناوُلِها أَولىٰ؛ بدَلالةِ أنّه[٦] لَو قالَ عليه السلام: «في سائمةِ الغَنَم الزكاةُ و في[٧] معلوفتِها» لَما كانَ مُتَناقِضاً، و مِن شأنِ اللفظِ إذا دَلَّ علىٰ ما لَم يَتناوَلْه بلَفظِه لكِنَّه بأن يَتناوَلَه أَولىٰ أن يَمنَعَ مِن التصريحِ بخِلافِه؛ ألا تَرىٰ أنّ قولَه تَعالىٰ: ﴿**فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ**﴾[٨] لمّا تَناوَلَ النهيَ عن التأفيفِ بلَفظِه، و كانَ بأن يَتناوَلَ سائرَ المكروهِ

---

١. في «ألف، ر، س، ص»: «و إذا».
٢. في «ألف، ب، ج، ر، س، ص»: «ثبت».
٣. في «ألف»: + «ما».
٤. المعتمَد، ج ١، ص ١٦٢.
٥. في «ر»: «الجنس».
٦. في المطبوع: «أن».
٧. في «ألف»: «دون».
٨. الإسراء (١٧): ٢٣.

أولىٰ، لَم يَجُزْ أن يُتبِعَه و يُلحِقَه بأن يَقولَ: «لا تَقُلْ لهُما أُفٍّ و اضرِبْهما و اشتُمْهما» ٤٠٠
لأنّه نَقضٌ لِما تَقدَّمَ؟ فبانَ أنّ قولَه عليه السلام: «في سائمةِ الغَنَمِ الزكاةُ» لَيسَ بتَناوُلِه للمعلوفةِ أولىٰ.

و الذي يَدُلُّ علىٰ أنّ اللفظَ لا يَدُلُّ علىٰ ما لا يَتناوَلُه و لا يَكونُ بالتناوُلِ أَولىٰ أنّه لَو دَلَّ علىٰ ذلكَ لَم يَنحَصِرْ مدلولُه، لأنّ ما لا يَتناوَلُه اللفظُ لا يَتناهىٰ، و لَيسَ بعضُه بأن يَدُلَّ عليه اللفظُ مع عدمِ التناوُلِ بأَولىٰ مِن بعضٍ.

و ممّا يَدُلُّ أيضاً علىٰ ما ذَكرناه حُسنُ استفهامِ القائلِ: «ضَرَبتُ طِوالَ غِلماني، و لَقيتُ أشرافَ جيراني»، فيُقالَ له[1]: «أ ضَرَبتَ القِصارَ مِن غِلمانِك أو[2] لَم تَضرِبْهم؟ و لَقيتَ العامّةَ مِن جيرانِكَ أو[3] لَم تَلقَهم؟»، فلَو كانَ تعليقُ الحُكمِ بالصفةِ يَقتَضي وضعُه[4] نفيَ الحُكمِ عمّا لَيسَ له تلكَ الصفةُ كاقتضائه ثُبوتَه لِما له
٤٠١ تلكَ الصفةُ، لَكانَ هذا الاستفهامُ قَبيحاً كَما يَقبُحُ أن يَستَفهِمَه[5] عن حُكمِ ما يَتعلَّقُ اللفظُ به، فلَو كانَ الأمرانِ مفهومَينِ مِن اللفظِ لَاشتَرَكا في حُسنِ الاستفهامِ و قُبحِه[6].

فإن قيلَ: إنّما يَحسُنُ الاستفهامُ عن ذلكَ لِمَن لَم يَقُلْ بدَليلِ الخِطابِ، فأمّا مَن تَكلَّمَ بما ذَكرتموه مِن الذاهِبينَ إلىٰ دليلِ الخِطابِ فهو لا يَستَفهِمُ عن مُرادِه إلّا علىٰ وجهٍ واحدٍ، و هو أن يَكونَ أرادَ علىٰ سَبيلِ المَجازِ خِلافَ ما يَقتَضيه دليلُ

---

١. في «ألف» و المطبوع: - «له».
٢. في «ر، س»: «أم».
٣. في «ألف، ب، ج، ر، س، ص»: «أم».
٤. في «ألف، س»: «وصفه».
٥. في «ألف»: «يستفهم».
٦. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٣٥.

الخِطابِ، فحَسُنَ استفهامُه لذلكَ[١].

قُلنا: حُسنُ استفهامِ كُلِّ قائلٍ أطلَقَ مِثلَ هذا الخِطابِ معلومٌ ضرورةً، سَواءٌ عَلِمنا مَذهبَه في دليلِ الخِطابِ أو شَكَكنا فيه، و أهلُ اللغةِ يَستَفهِمُ بعضُهم بعضاً في مِثلِ هذا الخِطابِ، و لَيسَ لهُم مَذهبٌ مخصوصٌ في دليلِ الخِطابِ. فأمّا تجويزُنا أن يَكونَ المُخاطِبُ عَدَلَ عن الحقيقةِ إلَى المَجازِ و أنّ هذا هو عِلّةُ حُسنِ الاستفهامِ، فباطلٌ، لأنّه يَقتَضي حُسنَ دخولِ الاستفهامِ في كُلِّ كلامٍ؛ لأنّه لا كلامَ ٤٠٢ نَسمَعُه إلّا و نَحنُ نُجوِّزُ مِن طريقِ التقديرِ أن يَكونَ المُخاطِبُ به أرادَ المَجازَ و لَم يُرِدِ الحقيقةَ، و في عِلمِنا بقُبحِ الاستفهامِ في مَواضِعَ كَثيرةٍ دَلالةٌ علىٰ فَسادِ هذه العِلّةِ. علىٰ أنّ المُخاطِبَ لنا إذا كانَ حَكيماً و أرادَ المَجازَ بخِطابِه قَرَنَ به ما يَدُلُّ علىٰ أنّه مُتجوِّزٌ و لا يَحسُنُ منه الإطلاقُ.

[أدلّةُ القائلينَ بدَليلِ الخِطابِ]

و قد استَدَلَّ المُخالِفُ لنا في هذه المسألةِ بأشياءَ:

منها: أنّ تعليقَ الحُكمِ بالسَّومِ لَو لَم يَدُلَّ علَى انتفائه إذا انتَفَت الصفةُ، لَم يَكُن لتعليقِه بالسَّومِ معنىً و كانَ عبثاً[٢].

و منها: أنّ تعليقَ الحُكمِ بالسَّومِ يَجري مَجرَى الاستثناءِ مِن الغَنَمِ، و يَقومُ مَقامَ قولِه: «لَيسَ في الغَنَمِ إلّا السائمةَ الزكاةُ»[٣]؛ فكَما أنّه لَو قالَ ذلكَ لَوَجَبَ أن تَكونَ الجُملةُ المُستَثنىٰ منها بخِلافِ الاستثناءِ، فكذلكَ تعليقُ الحُكمِ بصِفةٍ[٤].

---

١. في «ب، ج»: «كذلك».
٢. حكاه الباقلّانيّ و أبو الحسين في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٥٤؛ المعتمَد، ج ١، ص ١٧٠.
٣. في «ر، ص»: «زكاة».
٤. حكاه أبو الحسين البصريّ في المعتمَد، ج ١، ص ١٧٠.

و منها: أنّ تعليقَ الحُكم بالشرطِ لمّا دَلَّ علَى انتفائه بانتفاءِ الشرطِ فكذلكَ الصفةُ. و الجامعُ بينَهما أنّ كُلَّ واحدٍ منهما كالآخَرِ في التخصيصِ؛ لأنّه لا فرقَ بينَ أن يَقولَ: «في سائمةِ الغَنَمِ الزكاةُ» و بَينَ أن يَقولَ: «فيها إذا كانَت سائمةً الزكاةُ»[١]. ٤٠٣

و منها: ما رُويَ عن النبيِّ صلّى اللّٰهُ عليه و آلِه عندَ نُزولِ قولِه تَعالىٰ: ﴿**اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللّٰهُ لَهُمْ**﴾[٢] أنّه قالَ: «لَأَزيدَنَّ علَى السبعينَ»[٣]. فلَو لَم يَعلَمْ صلّى اللّٰهُ عليه و آلِه مِن جهةِ دليلِ الخِطابِ أنّ ما فَوقَ السبعينَ بخِلافِها، لَم يَقُلْ ذلكَ[٤].

و منها: تَعلُّقُهم بما[٥] رُويَ عن عُمَرَ بنِ الخَطّابِ أنّ يَعلَى بنَ مُنْيَةَ[٦] سَأله فقالَ له:

---

١. حكاه الباقلّانيّ و أبو زيد الدَّبوسيّ. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٤٢؛ تقويم الأدلّة، ص ١٤٠.

٢. التوبة (٩): ٨٠.

٣. ذكره يحيى بن سلّام في تفسيره عن قتادة. العُدّة لأبي يعلىٰ، ج ٤، ص ٤٥٥. و انظر: جامع البيان، ج ١٠، ص ٢٥٣؛ أحكام القرآن للجصّاص، ج ٣، ص ١٨٥؛ الكشف و البيان، ج ٥، ص ٧٨.

٤. حكاه الباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٤٠.

٥. في المطبوع: «و منها ما».

٦. هو يعلى بن أميّة بن أبي عُبيدة بن همّام التميميّ الحنظليّ ـ و يقال له: يعلى بن مُنية بضمّ الميم و سكون النون و هي أمّه أو أمّ أبيه ـ، صحابيّ من الولاة و من الأغنياء الأسخياء من سكّان مكّة، كان حليفاً لقريش، و أسلم بعد الفتح. و شهد الطائف و حُنيناً وتبوك مع النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، و استعمله أبو بكر علىٰ حلوان في الردّة، ثمّ كان عامل عمر علىٰ نجران، و استعمله عثمان علىٰ صنعاء. و لمّا قُتل عثمان انضمّ يعلىٰ إلى الزبير و عائشة فقال: «من خرج يطلب بدم عثمان فعلَيّ جهازه» و حمل عائشة علىٰ جمل يقال له عسكر.

ثمّ صار من أصحاب عليّ عليه السلام، و قُتل و هو معه في صفّين سنة ثمان و ثلاثين، و قيل غيرها. له نحو من عشرين حديثاً، و حديثه في الصحيحين. و هو أوّل من أرّخ الكتب و هو ↔

«ما بالُنا نُقصِّرُ و قد أَمِنّا؟» فقالَ له: «عَجِبتُ ممّا عَجِبتَ منه، فسَألتُ عنه رسولَ اللّٰهِ صلّى اللّٰهُ عليه و آلِه فقالَ: صَدَقةٌ تَصدَّقَ اللّٰهُ بها عليكم، فاقبَلوا صَدَقتَه»[١]؛ فتَعجُّبهما مِن ذلكَ يَدُلُّ علىٰ أنّهما فَهِما مِن تَعلُّقِ القَصرِ بالخَوفِ[٢] أنّ حالَ الأمنِ بخِلافِه[٣].

٤٠٤ **و منها**: ما رُويَ أنّ[٤] الصحابةَ كُلَّهم قالوا: «الماءُ مِن الماءِ منسوخٌ»[٥]، و لا يَكونُ

↩ باليمن، و قيل: كتب إلىٰ عمر كتاباً مؤرَّخاً فاستحسن عمر ذلك، فشرع التأريخ. الطبقات الكبرىٰ، ج ٥، ص ٤٥٦؛ أنساب الأشراف، ج ١٢، ص ١٤٥؛ الاستيعاب، ج ٤، ص ١٥٨٥؛ تاريخ مدينة دمشق، ج ١، ص ٤٠؛ أُسد الغابة، ج ٥، ص ١٠٨؛ تهذيب الكمال، ج ٣٢، ص ٣٧٨؛ سيرَ أعلام النبلاء، ج ٣، ص ١٠١؛ الإصابة، ج ٦، ص ٥٣٧؛ الأعلام، ج ٨، ص ٢٠٤.
و في المطبوع و «ف»: «منبّه»، و في «ر»: «منه».

١. ورد الخبر باختلاف يسير في: مصنَّف عبد الرزّاق، ج ٢، ص ٥١٧؛ مسند أحمد، ج ١، ص ٢٥ و ٣٦؛ سنن الدارِميّ، ج ١، ص ٣٥٤، باب «قصر الصلاة في السفر»؛ صحيح مسلم، ج ٢، ص ١٤٣، باب «صلاة المسافرين»؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٣٣٩، باب «تقصير الصلاة في السفر»؛ سنن أبي داود، ج ١، ص ٢٦٩. و لفظ الخبر موافق لما في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٤٩. و انظر نصب الراية، ج ٢، ص ٢٢٩.

٢. أي في قوله تعالىٰ: ﴿وَ إِذٰا ضَرَبْتُمْ فِى الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنٰاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾، النساء (٤): ١٠١.

٣. حكاه الجصّاص و الباقلّانيّ. الفصول، ج ١، ص ٣٠٤؛ التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٤١.

٤. في «س»: «عن».

٥. خبر «الماء من الماء» ورد في مصنَّف عبد الرزّاق، ج ١، ص ٢٥٠؛ مسند أحمد، ج ٣، ص ٣٦؛ سنن الدارِميّ، ج ١، ص ٩٤؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ١٩٩؛ سنن أبي داود، ج ١، ص ٥٥؛ سنن الترمِذيّ، ج ١، ص ٧٤. و انظر: نصب الراية، ج ١، ص ١٣٩؛ التلخيص الحبير، ج ٢، ص ١١٣.
و لحكاية رأي الصحابة حول النسخ راجع: المصنَّف لعبد الرزّاق، ج ١، ص ٢٤٨ و ٢٤٩؛ مسند أحمد، ج ٥، ص ١١٥؛ سنن الدارِميّ، ج ١، ص ١٩٤؛ تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٨٤؛ شرح صحيح مسلم للنوويّ، ج ٤، ص ٣٦.

ذلكَ منسوخاً إلّا مِن جهةِ دليلِ الخطابِ، و أنّ لفظَ[١] الخبرِ يَقتَضي نفيَ وجوبِ الاغتسالِ بالماءِ مِن غيرِ إنزالِ الماءِ[٢].

و منها: أنّ الأُمّةَ إنّما رَجَعَت في أنّ التيمُّمَ لا يَجِبُ إلّا عندَ عدمِ الماءِ إلىٰ ظاهرِ قولِه تَعالىٰ: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا﴾[٣]، و كذلكَ الصيامُ في الكَفّارةِ و أنّه لا يُجزي إلّا عند عدمِ الرقَبةِ إنّما رُجِع فيه إلَى الظاهرِ[٤].

و الجوابُ عن الأوّلِ: أنّ في تعليقِ الحُكمِ بالسَّوم فائدةً؛ لأنّا به نَعلَمُ وجوبَ الزكاةِ في السائمةِ، و ما كُنّا نَعلَمُ ذلك قَبلَه[٥]. و يَجوزُ أن يَكونَ حُكمُ المعلوفةِ في الزكاةِ حُكمَ السائمةِ، و إن عَلِمناه بدَليلٍ آخَرَ. و لَيسَ يَمتَنِعُ في الحُكمَينِ المُتَماثِلَينِ أن يُعلَما بدَليلَينِ مُختَلِفَينِ بحَسَبِ المَصلَحةِ؛ ألا تَرىٰ أنّ حُكمَ ما لا يَقَعُ عليه النصُّ مِن الأجناسِ في الربا حُكمُ المنصوصِ عليه، و مع ذلكَ دَلَّنا علىٰ ثُبوتِ الربا في الأجناسِ المذكورةِ بالنصِّ، و وَكَلَنا في إثباتِه في غيرِها إلىٰ دَلالةٍ أُخرىٰ مِن قياسٍ أو غيرِه؟[٦]

و الجوابُ عن الثاني: أنّ الاستثناءَ مِن[٧] العمومِ لَم يَدُلَّ بلَفظِ نفسِه علىٰ أنّ ما لَم ٤٠٥

---

١. شُطب عليه في «ألف»، و في «س»: «نفي».

٢. حكاه الباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٤١، و فيه: «يقول الصحابة: إنّ قوله: «الماء من الماء» منسوخ بقوله: «إذا التقى الختانان وجب الغسل»، و نصّه باتّفاق غير منسوخ، و إنّما نُسخ دليله». و مثله في المعتمَد، ج ١، ص ١٧١.

٣. النساء (٤): ٤٣.

٤. و ذكر أبو الحسين هنا عدّة فوائد. راجع: المعتمَد، ج ١، ص ١٦٢ ـ ١٦٤.

٥. المجزي، ج ١، ص ٣٦١.

٦. انظر: التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

٧. في المطبوع: «عن».

يَتناوَلْه بخِلافِ حُكمِه، و إنّما دَلَّ العمومُ علىٰ دخولِ الكُلِّ فيه، فلمّا أخرَجَ الاستثناءُ بعضَ ما تَناوَلَه العمومُ، عَلِمنا حُكمَ المُستَثنىٰ بلَفظِ[١] الاستثناءِ و تَناوُلِه لِما تَناوَلَه[٢]، و عَلِمنا أنّ حُكمَ ما لَم يَتناوَلْه بخِلافِه بلَفظِ العموم. مثالُ ذلكَ أنّ القائلَ إذا قالَ: «ضَرَبتُ القومَ إلّا زَيداً»، فإنّما يُعلَمُ بالاستثناءِ أنّ زَيداً لَيسَ بمضروبٍ، و يُعلَمُ أنّ ما عَداه مِن القومِ مضروبٌ بظاهرِ العمومِ لا مِن دليلِ الخِطابِ في الاستثناءِ، و لَيسَ هذا موجوداً في قولِه عليه السلام: «في سائمةِ الغَنَمِ الزكاةُ»؛ لأنّه عليه السلام ما استَثنىٰ مِن جُملةٍ مذكورةٍ، و لَو كانَ لسائمةِ الغَنَمِ اسمٌ يَختَصُّ بها مِن غيرِ إضافةٍ إلَى الغَنَمِ لَتعلَّقَ الزكاةُ به. و لَيسَ كُلُّ شَيءٍ معناه معنَى الاستثناءِ له حُكمُ الاستثناءِ، لأنّ للاستثناءِ ألفاظاً موضوعةً له، فما لَم يَدخُلْ فيه لَم يَكُن مُستَثنىً منه، و لا يَكونُ الاستثناءُ وارداً إلّا علىٰ جُملةٍ مُستَقِلّةٍ بنَفسِها، و كُلُّ هذا إذا ٤٠٦
وَجَبَت مُراعاتُه لَم يَجُز أن يَجريَ قولُه عليه السلام: «في سائمةِ الغَنَمِ الزكاةُ» مَجرَى الجُمَلِ المُستَثنىٰ منها.

و الجوابُ عن الثالثِ: أنّ الشرطَ عندَنا كالصفةِ في أنّه لا يَدُلُّ علىٰ أنّ ما عَداه بخِلافِه، و بمُجرَّدِ الشرطِ لا يُعلَمُ ذلكَ، و إنّما نَعلَمُه[٣] في بعضِ المَواضعِ بدَليلٍ مُنفَصِلٍ[٤]، لأنّ تأثيرَ الشرطِ أن يَتعلَّقَ الحُكمُ به، و لَيسَ يَمتَنِعُ أن يَخلُفَه و يَنوبَ عنه شَرطٌ آخَرُ يَجري مَجراه، و لا يَخرُجُ مِن أن يَكونَ شَرطاً؛ ألا تَرىٰ

---

١. في «ألف، س»: «بلفظة».
٢. في المطبوع: - «لما تناوله».
٣. في «ألف، ب، ج، س»: «يعلمه».
٤. وفاقاً للباقلّانيّ في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٥٣.

أنّ قولَه تَعالىٰ: ﴿وَ اسْتَشْهِدُوا شَهيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ﴾[١] إنّما يَمنَعُ[٢] مِن قبولِ الشاهدِ الواحدِ حتّىٰ يَنضَمَّ إليه الآخَرُ، فانضمامُ الثاني إلَى الأوّلِ شَرطٌ في القبولِ، ثُمَّ يُعْلَمُ[٣] أنّ ضَمَّ امرأتَينِ إلَى الشاهدِ الأوّلِ يَقومُ مَقامَ الثاني، ثُمّ يُعْلَمُ[٤] بدَليلٍ أنّ ضَمَّ اليمينِ إلَى الشاهدِ الواحدِ يَقومُ مَقامَ الثاني؟ فنيابةُ بعضِ الشروطِ عن بعضٍ أكثَرُ مِن أن يُحصىٰ.

[عدمُ وجودِ مفهومٍ للغايةِ و العَدَدِ] ٤٠٧

و الصحيحُ أنّ الحُكمَ إذا عُلِّقَ بغايةٍ أو عَدَدٍ فإنّه لا يَدُلُّ بنَفسِه علىٰ أنّ ما عَداه بخِلافِه[٥]؛ لأنّا إنّما نَعلَمُ أنّ ما زادَ علَى الثمانينَ في حَدِّ القاذِفِ لا يَجوزُ، لأنّ[٦] ما زادَ علىٰ ذلكَ محظورٌ بالعقلِ، فإذا وَرَدَت العبادةُ بعَدَدٍ مخصوصٍ خَرَجنا عن الحَظرِ

---

١. البقرة (٢): ٢٨٢.

٢. في «ب، ج» و المطبوع: «منع».

٣. في «ألف، س»: «نعلم».

٤. في «ر»: «نعلم».

٥. حكىٰ أبو الحسين عن القائلين بعدم المفهوم للوصف أنّهم اختلفوا «في الخطاب المعلّق بشرط و الخطاب المعلّق بعدد؛ فمنهم من أجراه مجرى الخطاب المعلّق بصفة في أنّه لا يدلّ علىٰ أنّ ما عداه بخلافه، و منهم من قال: يدلّ علىٰ حكم ما عداه، و خالف بينه و بين المعلّق بصفة، و أمّا الخطاب المعلّق بغاية فإنّهم اتّفقوا علىٰ أنّه يُعلِم أنّ ما عدا الغاية بخلافها». المعتمَد، ج ١، ص ١٦١. و راجع: قواطع الأدلّة، ج ١، ص ٢٣٨؛ البحر المحيط، ج ٣، ص ١٢٣.

و لا يخفىٰ أنّه قد يُستغرب إدراج هذا البحث هنا؛ فالباقلّانيّ ذكر مفهوم العدد و الغاية بعد مفهوم الصفة في باب مستقلّ، و أشار أبو الحسين إلى الأقوال فيهما في بداية بحث مفهوم الوصف. و ممّا حكاه الشيخ الطوسيّ من كلمات السيّد هنا بعينها يظهر أنّه ذكر البحث هنا استطراداً، تبعاً للبحث عن مفهوم الشرط.

٦. في المطبوع و غير «ص»: + «نفي».

بدَلالةٍ، و بَقينا فيما زادَ علىٰ ذلكَ العَدَدِ علىٰ حُكمِ الأصلِ و هو الحَظرُ. و كذلكَ إذا قالَ الرجُلُ لغُلامِه: «أَعطِ زَيداً مِائة دِرهَمٍ»، فإنّا[1] نَعلَمُ حَظرَ الزائدِ علَى المذكورِ بالأصلِ. و لَو قالَ: «أَعطَيتُ فُلاناً مِائةَ دِرهَمٍ»، لَم يَدُلَّ لفظاً و لا عقلاً علىٰ أنّه لَم يُعطِه أكثَرَ مِن ذلكَ.

فأمّا تعليقُ الحُكمِ بغايةٍ فإنّما يَدُلُّ علىٰ ثُبوتِه إلىٰ تلكَ الغايةِ، و ما بَعدَها يُعلَمُ انتفاؤه أو إثباتُه بدَليلٍ[2]. و إنّما عَلِمنا في قولِه تَعالىٰ: ﴿وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾[3]، و قولِه تَعالىٰ: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[4] و قولِه سُبحانَه: ﴿حَتّىٰ يَطْهُرْنَ﴾[5] أنّ ما بَعدَ الغايةِ بخِلافِها بدَليلٍ، و ما يُعلَمُ بدَليلٍ غيرُ ما يَدُلُّ اللفظُ عليه، كَما نَعلَمُ أنّ ما عَدا السائمةَ بخِلافِها في الزكاةِ، و إنّما عَلِمناه بدَليلٍ. ٤٠٨

و مَن فَرَّقَ بَينَ تعليقِ الحُكمِ بصِفةٍ و بَينَ تعليقِه بغايةٍ لَيسَ معه إلّا الدعوىٰ[6]، و هو كالمُناقِضِ لفَرقِه بَينَ أمرَينِ لا فَرقَ بَينَهما.

---

١. في «ألف، ب، ج، ر، س»: «فإنّما».
٢. خلافاً للباقلّانيّ و القاضي عبد الجبّار و ابن شهاب العُكبريّ و أبي الحسين البصريّ. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٢٦٢؛ رسالة في أُصول الفقه، ص ٨٧؛ المعتمَد، ج ١، ص ١٦١؛ البحر المحيط، ج ٣، ص ١٣٠.
٣. البقرة (٢): ١٨٧.
٤. البقرة (٢): ١٨٧.
٥. البقرة (٢): ٢٢٢.
٦. حكاه الهارونيّ عن بعض شيوخه و قال: «و الغاية عنده في هذا الباب مخالفة للحدّ و الشرط المجرّد؛ من حيث عُلم أنّ الغرض بضرب الغايات نفي الحكم عمّا وراءها». المجزي، ج ١، ص ٣٧١.

فإذا قال: فأيُّ معنىً لقولِه تعالىٰ: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ إذا كانَ ما بَعدَ الليلِ يَجوزُ أن يَكونَ فيه صَومٌ؟[١]

قُلنا: و أيُّ معنىً لقولِه عليه السلام: «في سائمةِ الغَنَمِ الزكاةُ» و المعلوفةُ مِثلُها؟

فإن قيل: لا يَمتَنِعُ أن يَكونَ المَصلَحةُ في أن يُعلَمَ ثُبوتُ الزكاةِ في السائمةِ بهذا النصِّ، و يُعلَمَ ثُبوتُها في المعلوفةِ بدَليلٍ آخَرَ.

قُلنا: كذلكَ لا يَمتَنِعُ فيما عُلِّقَ بغايةٍ حَرفاً بحَرفٍ.

٤٠٩ و الصحيحُ أنّ تعليقَ الحُكمِ بالصفةِ لا يَدُلُّ علىٰ أنّ ما عَداه بخِلافِه علىٰ كُلِّ حالٍ، بخِلافِ قولِ مَن يَقولُ: «إنّه يَدُلُّ علىٰ ذلكَ إذا كانَ بياناً»[٢]، و إنّما قُلنا ذلكَ لأنّ ما وُضِعَ له القولُ لا يَختَلِفُ بأن يَكون مُبتدأً أو بياناً، و إذا لَم يَدُلَّ تعليقُ الحُكمِ بالصفةِ علىٰ نفيِ ما عَداه، فإنّما لَم يَدُلَّ علىٰ ذلكَ لشَيءٍ يَرجِعُ إلَى اللفظِ، فهو في كُلِّ مَوضِعٍ كذلكَ.

و الجوابُ عن الرابعِ: أنّ ما طريقُه العِلمُ لا يُرجَعُ فيه إلىٰ أخبارِ الآحادِ[٣]، لا سِيَّما إذا كانَت ضَعيفةً. و هذا الخبرُ يَتضمَّنُ أنّه عليه السلام يَستَغفِرُ للكُفّارِ، و ذلكَ لا

---

١. في المطبوع و «ص»: «الصوم».

٢. قال أبو الحسين: «قال الشيخ أبو عبد الله: إنّ الخطاب المعلّق بالصفة يدلّ علىٰ نفي الحكم عمّا عداها في حال و لا يدلّ عليه في حال. فالحالة التي يدلّ فيها علىٰ ذلك أحد أُمور ثلاثة: إمّا أن يكون الخطاب وارداً مورد البيان نحو قول النبيّ صلّى الله عليه و سلّم: في سائمة الغنم الزكاة، و إمّا أن يكون وارداً مورد التعليم نحو خبر التحالف و السلعة قائمة، و إمّا أن يكون ما عدا الصفة داخلاً تحت الصفة نحو الحكم بالشاهدين يدلّ علىٰ نفيه عن الشاهد الواحد، لأنّه داخل تحت الشاهدين». المعتمَد، ج ١، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

٣. قال أبو يعلىٰ: «فإن قيل: فهذا من أخبار الآحاد، و هذه مسألة أصل فلا يكون دليلها خبر واحد، قيل: مسألة الأصل تتضمّن علماً و عملاً، فيجب أن يثبت العمل فيه بالخبر، و يكون العلم دليله شيء آخر؛ لأنّ العلم مسألة، و العمل به مسألة أُخرىٰ». العُدّة، ج ٤، ص ٤٥٩.

يَجوزُ. و أكثَرُ ما فيه أنّه عليه السلام عَقَلَ أنّ ما فَوقَ السبعينَ بخِلافِ السبعينَ، فمِن أينَ أنّه فَهِمَ ذلكَ مِن ظاهرِ الخبرِ مِن غيرِ دليلٍ سِواه؟

و لقائلٍ أن يَقولَ: إنّ الاستغفارَ لهُم كانَ في الأصلِ مُباحاً، فلمّا وَرَدَ النصُّ بحَظرِ السبعينَ بَقيَ ما زادَ عليه علَى الأصلِ[١].

و قد رُويَ في هذا الخبرِ أنّه عليه السلام قالَ: «لَو عَلِمتُ أنّي إن زِدتُ ٤١٠
علَى السبعينَ يَغفِرِ اللّٰهُ لَهُم، لَفَعَلتُ»[٢]، و علىٰ هذه الروايةِ لا شُبهةَ في الخبرِ[٣]. و النبيُّ صلّى اللّٰهُ عليه و آلِه أفصَحُ و أَفطَنُ لأغراضِ العربِ، مِن أينَ يَجوزُ عليه مِثلُ ذلكَ؟ لأنّ معنَى الآيةِ النهيُ عن الاستغفارِ للكُفّارِ و أنّكَ[٤] لَو أكثَرتَ في الاستغفارِ للكُفّارِ ما غَفَرَ اللّٰهُ لهُم، فعَبَّرَ عن الإكثارِ بالسبعينَ، و لا فَرقَ بَينَها و بَينَ ما زادَ عليها، كَما تَقولُ العربُ: «لَو جئتَني سَبعينَ مَرّةً ما جئتُكَ»، و لا فَرقَ بَينَ الأعدادِ المُختَلِفةِ في هذا الغرضِ، فكأنّه يَقولُ: «لَو جئتَني كَثيراً أو قَليلاً ما جئتُكَ»،

---

١. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٤٦.

٢. في قصّة صلاة النبيّ صلّى الله عليه و سلّم علىٰ عبد الله بن أُبيّ بن سلول المنافق و اعتراض عمر علىٰ هذه الصلاة، راجع: مسند أحمد، ج ١، ص ١٦؛ صحيح البخاريّ، ج ٢، ص ١٠٠؛ سنن الترمذيّ، ج ٤، ص ٣٤٣.

قال الجصّاص بعد حكاية الخبر المتقدّم: «و هذا خطأ من راويه؛ لأنّ الله تعالىٰ قد أخبر أنّهم كفروا بالله و رسوله، فلم يكن النبيّ صلّى الله عليه و سلّم ليسأل الله مغفرة الكفّار مع علمه بأنّه لا يغفر لهم؛ و إنّما الرواية الصحيحة فيه ما روي أنّه قال: لو علمت أنّي لو زدت على السبعين غُفر لهم لزدت عليها». أحكام القرآن، ج ٣، ص ١٨٥. و انظر: الفصول، ج ١، ص ٣٠٩.

٣. و ردّ أبو يعلىٰ علىٰ هذا الإشكال بأنّ «قوله: "لو علمت ... لزدت" تعلّق بدليل الخطاب؛ لأنّه ما استفاد الزيادة إلّا من ناحية الدليل، و عدم العلم بالغفران لهم لا يمنع الاحتجاج، لأنّا استدللنا به، فلا يُقطع على العلم به». العُدّة، ج ١، ص ٤٥٧.

٤. في غير «ألف، ر، س»: «فإنّك».

و أيُّ عددٍ تَضمَّنَه لفظُه فهو كغَيره[١].

و الجوابُ عن الخامسِ: أنّه أيضاً خبرٌ واحدٍ لا يُحتَجُّ بمِثلِه في هذا المَوضِعِ. و مع ذلكَ لا يَدُلُّ علىٰ مَوضِعِ الخِلافِ؛ لأنّا لا نَعلَمُ أنّ تَعجُّبَهما مِن القَصرِ مع زَوالِ الخَوفِ هو[٢] لأجلِ تعليقِ القَصرِ بالخَوفِ، و يَجوزُ أن يَكونَ تَعجُّبُهما لأنّهما ٤١١ عَقَلا مِن الآياتِ الوارداتِ[٣] في إيجابِ الصلاةِ وجوبَ الإتمامِ في كُلِّ حالٍ، و اعتَقَدا أنّ المُستَثنىٰ مِن ذلكَ هو حالُ الخَوفِ، فتَعجَّبا لهذا الوجهِ[٤].

و الجوابُ عن السادسِ: أنّه إذا صَحَّ قولُهم: «إنّ الماءُ مِن الماءِ منسوخٌ»، مِن أينَ[٥] أنّهم عَقَلوا مِن ظاهرِه نفيَ وجوبِ الغُسلِ مِن غيرِ الماءِ؟ و لَعلَّهم عَلِموه بدَليلٍ سِوَى اللفظِ؛ لأنّهم إذا حَكَموا بأنّه منسوخٌ، فلا بُدَّ مِن أن يَكونوا قد فَهِموا أنّ ما عَداه بخِلافِه، فمِن أينَ أنّهم فَهِموا ذلكَ باللفظِ دونَ دليلٍ آخَرَ؟

و قد رُويَ هذا الخبرُ بلَفظٍ آخَرَ، و هو: «إنّما الماءُ مِن الماءِ»[٦]، و بدخولِ لفظةِ «إنّما» يُعلَمُ أنّ ما عَداه بخِلافِه؛ لأنّ القائلَ إذا قالَ: «إنّما لكَ عندي دِرهَمٌ» يُفهَمُ مِن قولِه: «و لَيسَ لكَ سِواه».

و علىٰ هذا الوجهِ تَعلَّقَ ابنُ عبّاسٍ رحمه اللّٰه في نَفيِ الربا عن غيرِ النسيئةِ

---

١. و أجاب أبو يعلىٰ بأنّه «لو كان المراد تكثير الاستغفار لم يحسم الطمع في مغفرتهم، فلمّا لم يفعل ذلك دلّ علىٰ أنّه أراد التقدير و التحذير دون التكثير». العُدّة، ج ٤، ص ٤٥٨.

٢. في المطبوع: - «هو».

٣. في «ألف، ج»: «الواردة».

٤. التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٤٦. و انظر الفصول للجصّاص، ج ١، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

٥. في المطبوع و «ص»: + «لهم».

٦. مسند أحمد، ج ٣، ص ٤٧؛ صحيح مسلم، ج ١، ص ١٨٥. و انظر: نصب الراية، ج ١، ص ١٣٩.

بقَولِه[١] عليه السلام: «إنّما الربا في النسيئةِ»[٢].

٤١٢ و قد رُويَ هذا الخبرُ بلَفظٍ آخَرَ، و هو أنّه عليه السلام قالَ: «لا ماءَ إلّا مِن الماءِ»[٣]، و علىٰ هذا اللفظِ لا شُبهةَ في الخبرِ.

علىٰ[٤] أنّ الصحابةَ لَم تُبيِّنْ جهةَ قولِها في هذا الخبرِ: إنّه منسوخٌ، و هَل النسخُ تَناوَلَه[٥] أو دليلَه أو ما عُلِمَ منه بقَرينةٍ؟ و قد عَلِمنا أنّ المذكورَ مِن الحُكمِ في اللفظِ ـ و هو وجوبُ الغُسلِ بالماءِ مِن إنزالِ الماءِ ـ لَيسَ بمنسوخٍ، فمِن أينَ أنّ النسخَ تَناوَلَ دليلَ اللفظِ دونَ ما عُلِمَ منه[٦] بقَرينةٍ؟

و لَيسَ لهُم أن يَقولوا: المُرادُ بذلكَ الاقتصارُ مِن الماءِ علَى الماءِ، لأنّهم لَيسوا بأَولىٰ مِنّا أن نَقولَ: المُرادُ به أنّ التوضّؤَ مِن الماءِ منسوخٌ بوجوبِ الاغتسالِ منه؛ فقَد رُويَ أنّهم كانوا يَتوضّؤونَ مِن التقاءِ الخِتانَينِ[٧] فأَوجَبَ عليه السلام الغُسلَ في ذلكَ.

---

١. في المطبوع و «ب، ج»: «لقوله».

٢. مصنّف عبد الرزّاق، ج ٨، ص ١١٧؛ صحيح مسلم، ج ٥، ص ٥٠، باب «لعن آكل الربا و مؤكله»؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٧٥٨؛ سنن النَّسائيّ، ج ٧، ص ٢٨١؛ تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٨٤.
و حكى الباقلّانيّ استدلال القائلين بدليل الخطاب بهذا الخبر في التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٤٢.

٣. لم نعثر عليه بهذا اللفظ في المجامع الحديثيّة، غير ما حكاه الباقلّانيّ و الهارونيّ و أبو الحسين البصريّ. راجع: التقريب و الإرشاد، ج ٣، ص ٣٤٧؛ المجزي، ج ١، ص ٣٦٧؛ المعتمَد، ج ١، ص ١٧٢.

٤. في المطبوع و «ب، ج»: – «على».

٥. في المطبوع: «يتناوله».

٦. في المطبوع و «ب، ج»: – «منه».

٧. صحيح البخاريّ، ج ١، ص ٧٦، باب «إذا التقى الختانان»؛ سنن الترمذيّ، ج ١، ص ٧٣. و انظر: الاستذكار، ج ١، ص ٣٦٥.

٤١٣ **و الجوابُ عن السابعِ**: أنّ آيةَ التيمُّمِ و آيةَ الكَفّاراتِ بُيِّنَ[١] فيهما حُكمُ الأصلِ و حُكمُ البَدَلِ؛ لأنّه تَعالىٰ أوجَبَ الطهارةَ عندَ وجودِ الماءِ، و أوجَبَ التيمُّمَ عندَ عدمِه. و كذلكَ في الكَفّارةِ؛ لأنّه أوجَبَ الرقَبةَ في الأصلِ، و عندَ عـدمِها أوجَبَ الصيامَ. فعَلِمنا حُكمَ البَدَلِ و المُبدَلِ جميعاً بالنصِّ، و لَيسَ لدَليلِ الخِطابِ في هذا مَدخَلٌ.

---

١. في «ألف»: «تبيّن».

فهرس المطالب

الذريعة إلى أُصول الشريعة